

## 序言

夫研幾探微莫深乎易，顧易學廣矣！古今鴻儒萃力於斯者，不知凡幾。或演其象數，或作其圖書，或求其義理，故典冊充棟，望之興嘆！

余前曾治船山易學以爲博士論文，近年因教學之便，幸得續研易學，兼及朱子，深感朱子好學敏思，誠爲中國哲學史上難得之學問家。錢穆先生曾於其「朱子學提綱」中贊曰：「在中國歷史上，前古有孔子，近古有朱子，此兩人，皆在中國學術思想史及中國文化史上發出莫大聲光，留下莫大影響。曠觀全史，恐無第三人堪與倫比。孔子集前古學術思想之大成，開創儒學，成爲中國文化傳統中一主要骨幹。北宋理學興起，乃儒學之重光。朱子崛起南宋，不僅能集北宋以來理學之大成，並亦可謂其乃集孔子以下學術思想之大成。」（註）其言雖不無溢美之辭，然朱子在中國學術史上之重要性，亦不難想見。易學非惟群經之首，更爲宋代新儒家發展天人性命學之一大泉源。故北宋程頤，自周安定、范高平以來，皆所重視。周濂溪、張橫渠、邵康節與程明道，亦深得於易。爲朱子理學思想宗之程伊川，更集畢生之力，成易傳一書。朱子鑽研以上諸家易學，並有評述。至其所著易本義，因主張易爲卜筮之書，引發後人不少爭論。實則朱子非但以易說易，以經學注易，且以理學解易。

朱子易學含多方學術興趣，除兼具象數、圖書與義理外，其易學與理學思想，更是相互融通發明，從而發展其形上學、宇宙論與人性論。其中，朱子尤重宇宙論，故其人性論與道德修養實踐論，皆在宇

宙論的基礎下發展。

本文雖對朱子易學多方涉及，然以哲學觀點爲歸宿。所據資料，除朱子易本義及易學啓蒙外，凡朱子語類與朱子文集中論及相關之語，皆在蒐獵範圍之內。

朱子學問興趣極大，涉獵又廣，並分別探討諸般問題，滙歸於其所綜合之大系統中。因此，朱子錯綜複雜之易學思想，董理匪易。余也不敏，雖願言述，或恐不免掛漏之譏。然復有云者，蓋因朱子易學鮮人專文論述，遂思如能宏揚其精言奧義，或澄清若干駁雜處，使人正視，從而裨益吾民族道德之重振與文化之復興，則豈惟余個人之幸，抑亦國家之幸歟？

註：見錢穆先生著「朱子學提綱」（作者自印，中華民國六十年十一月初版）頁一。

# 目錄

序言·····	一
第一章 朱子及其思想背景·····	一
第一節 朱子生平·····	一
第二節 朱子學術時代背景·····	七
第三節 朱子易學淵源簡述·····	一〇
第二章 朱子論易及其易學著作·····	二一
第一節 朱子對邵康節及程伊川治易之評議·····	二二
第二節 朱子的易學著作·····	二七
第三節 朱子對易書的成書看法及評價·····	三二
第三章 朱子對易書中卦、爻、辭之看法·····	四三
第一節 卦·····	四三

第二節	爻	六〇
-----	---	----

第三節	辭	六四
-----	---	----

第四章	朱子釋易書所涉及「數」之問題	七一
-----	----------------	----

第一節	參伍錯綜問題	七十二
-----	--------	-----

第二節	天地之數問題	七三
-----	--------	----

第三節	大衍之數	七七
-----	------	----

第四節	以數行著策求卦之術	七九
-----	-----------	----

第五節	由老陰、少陽、少陰、老陽之數得「當期之日」、「萬物之數」與「八卦而小成」	八四
-----	--------------------------------------	----

第五章	朱子對易書中象、位、時之看法	九一
-----	----------------	----

第一節	象	九一
-----	---	----

第二節	位	九六
-----	---	----

第三節	時	一〇四
-----	---	-----

第六章	易書言物表情達意之方法論	一一一
-----	--------------	-----

第一節	易書的語言符號與實在世界之關係	一一一
-----	-----------------	-----

第二節	卦爻符號的表達方式·····	一一八
第三節	易書中「辭」的表達方式·····	一二一

第七章	朱子注經的體例·····	一二七
-----	--------------	-----

第一節	對主爻與卦義的認取法·····	一二七
第二節	以爻德爻位爲原則的注經法·····	一三〇
第三節	爻與爻間的關係·····	一三三
第四節	本漢象數易以注易·····	一三八

第八章	朱子易學的形上學·····	一四三
-----	---------------	-----

第一節	釋名義與定題位·····	一四三
第二節	朱子之前的太極說·····	一四五
第三節	朱子的太極說·····	一四九

第九章	朱子易學的宇宙論·····	一六五
-----	---------------	-----

第一節	陰陽·····	一六五
第二節	乾坤文言傳的宇宙發生論——乾坤之道·····	一七四

第三節 宇宙生成變化的歷程論·····	一八一
---------------------	-----

第十章 朱子易學的人生哲學·····	一九七
--------------------	-----

第一節 人性論·····	一九七
--------------	-----

第二節 本天德立人德·····	三〇三
-----------------	-----

第三節 進德與修業·····	二〇九
----------------	-----

結 語·····	二二三
----------	-----

附錄：主要參考書目·····	二二七
----------------	-----

## 第一章 朱子及其思想背景

### 第一節 朱子生平

朱熹字元晦，亦字仲晦，別號有晦庵、晦翁、雲谷老人、遜翁、滄州病叟等等。原籍徽州婺源（今江西）人，學者稱晦庵先生。其先世本爲富裕之家，及至其父朱松（字喬年，號韋齋，一〇九七——一四三），則家貧，曾爲就職建州（故治在今福建建甌縣）政和縣尉，而質其先業百畝，以舉家由徽至閩。宋高宗建炎四年（公元一一三〇年）熹生，自幼穎悟。年十四，丁父憂，孤且窮，其父遺囑以家事屬少傅劉子羽，以熹之學業屬胡憲（字仲原，號籍溪，一〇八六——一一六二）、劉子翬（字彥冲，號屏山，一一〇一——一一四七），與子羽之弟劉勉之（字致中，號白水，一〇九一——一一四九），乃奉母往依父友劉子羽，從胡氏二劉受業，勉之並以女妻之。年十九，登紹興十八年（公元一一四八）進士第，尋授泉州同安主簿，選邑秀民充弟子子員，日與講說聖人修己治人之道，建經史閣，定釋奠禮，禁婦女之爲僧道者；士思其教，民懷其德。秩滿，請祠，監潭州南嶽廟。時李侗（字愿中，號延平，一〇九三——一一六三），嘗學於羅從彥（字仲素，號豫章，一〇七二——一一三五），爲程頤（字正叔，號伊川，一一〇三——一一〇七）之三傳弟子，學者稱延平先生，熹往師事之。

三十三歲那年，孝宗即位，詔求直言，熹應詔上封事。隆興元年（公元一一六三年），復召對。時相湯思退方倡和議，熹主戰以復讎，不合，因除武學博士，待次。其後雖屢蒙召薦，均辭謝。淳熙元年

（公元一一七四），始拜命。五年，除知南康軍，值歲不雨，講求荒政，多所全活。又訪白鹿洞書院遺址，奏復其舊，爲學規使學子切實遵行。明年夏，大旱，應詔上書直諫，除提舉江西常平茶鹽公事，會浙東大饑，旋改浙東常平茶鹽公事，入對，言帝未能循天理，公聖心，以正朝廷之大體，孝宗爲之動容。未幾，熹以前後奏請或見抑，或等閒視之，致己之理想，終難實現，乃辭去官職，退而從事經術與講學，雖屢有任命，多辭不就，然對國事猶常在念中。紹熙五年（公元一一九四），寧宗即位，趙汝愚爲相，熹被舉爲侍講，時韓侂胄用事，熹憂其害政，數上疏斥言竊柄之失，遂觸韓氏之忌，任侍講僅四十六日即被罷免，反對熹者亦乘機大加誣譏中傷，甚有指熹窺伺神器，上書乞斬之以止亂，是時從遊之士，或隱匿避禍，或更名他師，過門不入，而熹仍日與諸生講學不休，一以闡揚大道爲己任。慶元六年（公元一二〇〇）卒於福建建陽考亭家中，年七十一，疾且革，猶手書屬其子在及門人，拳拳以勉學及修正遺書爲言。後侂胄死，賜諡曰文，世人因尊稱熹爲朱文公。理宗寶慶三年（一二二七），贈太師，追封信國公，改徽國。淳祐元年（一二四一），詔從祀孔廟。明嘉靖中，祀稱先儒朱子。

熹學得小程子（程伊川）之傳，黃榦（字直卿，號勉齋，一一五二—一二二一）曰：「其爲學也，窮理以致其知，反躬以踐其實，居敬所以成始成終也。」（註一）朱子嘗謂聖賢道統之傳，散在方冊，聖經之旨不明，而道統之傳始晦，於是竭其精力，以研窮聖賢之經訓，其重要著作，多成於四、五十歲之間，此時又因和呂祖謙（字伯恭，號東萊，一一三七—一一八一）、陸九淵（字子靜，稱象山，一一三九—一一九三）兄弟交遊，得相與討論，惟鵝湖寺（今江西鉛山縣鄱陽湖濱）一會，終以與九淵等哲學上立論之殊異，不歡而罷。至其於學術上之貢獻，在爲宋學建立一個新傳統，即把周敦頤（字茂叔，



號濂溪，一〇一七——一〇七三）、張載（字子厚，號橫渠，一〇二〇——一〇七七）和二程（程顥、程頤）並尊，以周張宇宙論形上學，與二程之心性修養工夫融和，又加上熹自己增入的讀書法，三流交匯，宋學遂臻於完整（註二）。其弟子黃榦曾讚曰：「道之正統，待人而後傳，自周以來，任傳道之責者不過數人，而能使斯道章章較著者，一二人而止耳。由孔子而後，曾子、子思繼其微，至孟子而始著。由孟子而後，周、程、張子繼其絕，至熹而始著」（註三），識者以爲知言。所著書有：易本義、啓蒙、著卦考誤、詩集傳、大學中庸章句、或問、論語、孟子集註、太極圖、通書、西銘解……等；所編次有：論孟集議，孟子指要，中庸輯略，近思錄，河南程氏遺書，伊洛淵源錄……等；皆行於世。平生爲文凡一百卷，生徒問答凡八十卷，別錄十卷。（註四）

就朱子思想大體的淵源和發展而言，其父朱松曾師事羅從彥（字仲素，稱豫章，一〇七二——一一三五），與李延平嘗爲同門師友（註五），對大學與中庸用功甚力。朱子自述早先曾從其父讀二程所傳的論語（註六）。朱子遵其父遺囑所師事的胡憲、劉子翬及劉勉之其學脈所承，示於宋元學案卷四十三，全祖望說：

白水、籍溪、屏山三先生，晦翁所嘗師事也。白水師元城，兼師龜山。籍溪師武夷，又與白水同師譙天授。獨屏山不知所師。三家之學略同，然似皆不能不雜於禪。

白水年青時正逢伊洛之學禁，籍溪和白水同鄉，二人皆諳學程氏書，其中以白水尤甚。白水、籍溪及屏山大抵爲伊洛之再傳或三傳，亦皆好佛老，朱子父親亦然。他們的爲學興趣較廣，不侷限於某家某派，學問造詣因而顯得缺乏深度，朱子受父命所從事的三師，待朱子甚善，白水且將其女兒嫁給朱子爲

妻，數年後，白水 and 屏山過逝，朱子跟籍溪較久，然後又轉向學於李延平，朱子說：

初師屏山、籍溪。籍溪學於文定，又好佛老。以文定之學爲論治道則可，而道未至。然於佛老亦未有見。屏山少年能爲舉業。官莆田，接塔下一僧，能入定。數日後乃見了。老歸家讀儒書，以爲與佛合，故作聖傳論。其後屏山先亡，籍溪在。某自見於此道未有所得，乃見延平。（註七）

延平從學於羅從彥之門，其從學的原因，可見於延平寫給羅從彥的信中：

先生服應龜山之講席有年矣。況嘗及伊川先生之門，得不傳之道於千五百年之後……伺之愚鄙，徒以習舉子業，不得服役於門下。而今日拳拳欲求教者，以謂所求有大於利祿也。抑伺聞之，道可以治心，猶食之充飢，衣之禦寒也。人有迫於飢寒之患者，皇皇焉爲衣食之謀，造次顛沛，未嘗忘也。至於心之不治，有沒世不知慮。豈愛心不若口體哉？弗思甚矣。侗不量資質之陋，妄意於此。（註八）

延平之學注重養心，不在於言說，而在於體驗與躬行。據王懋竑（一六六九—一七四一）所纂訂之朱子年譜（註九），得見朱子分別於二十四歲、二十九歲、三十一歲及三十三歲往見延平，共四次。至於延平所授予朱子者，牟宗三先生據朱子所撰「延平行狀」（註十），將朱子所記延平「開端示人」之大要，歸結爲四要點（註十一）：

- 一、「默坐澄心，體認天理」。
- 二、「洒然」自得，「冰解凍釋」。
- 三、「即身以求」，不事「講解」。

#### 四、「理一分殊」，始終條理。

延平之學雖由心學入，但是朱子對「默坐澄心」，「洒然」自得地體認天理的路徑並不契合符印，却於四十一歲時（註十二）走上伊川「涵養須用敬，進學則在致知」（註十三）的旨趣。牟宗三先生的解釋是：「延平雖供給朱子一入路，一題目，而文章却是朱子自己作」。（註十四）陳榮捷先生則認為：「朱子自幼年起，即始終不離程頤學說之薰陶。」（即朱子在延平答問中，提及程頤者十九次，提及程顥者九次。假若吾人將程頤之引語增計在內，則次數尤多。再予比較，則張載僅兩次，楊時五次，羅從彥三次。）「若謂朱子在與延平從遊之日，而內心已集向於程頤，當非誇言。」（註十五）

延平雖持即心直接體證天理的本體論路徑，而朱子則主張透過心格物窮理的漸教進路。然而延平終究對朱子有著啓蒙上的正面影響。錢穆先生論朱子之所得於延平者，有三大綱領，他說：

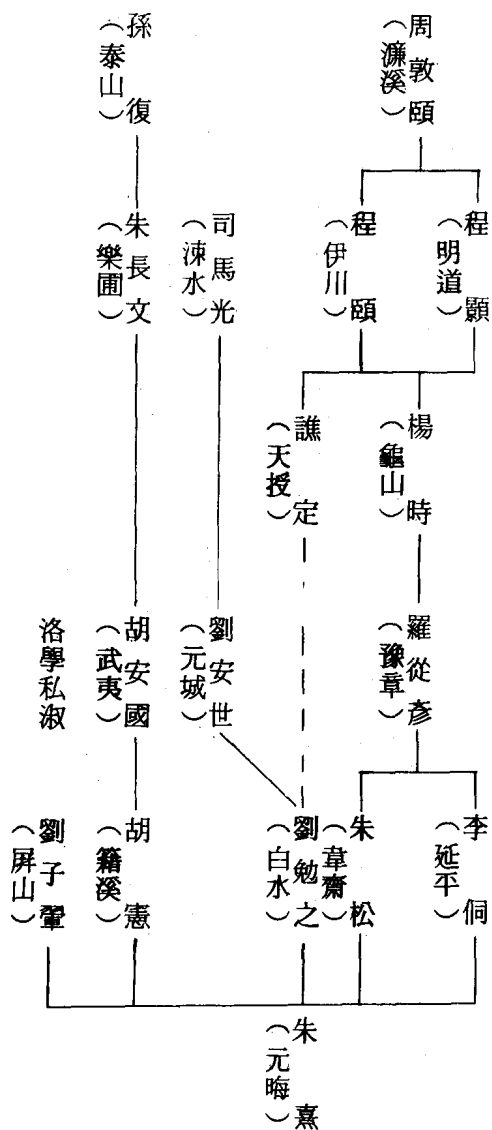
一曰須於日用人生上融會。一曰須看古聖經義。又一曰理一分殊，所難不在理一處，乃在分殊處。（註十六）

朱子在其所撰「延平行狀」中亦自謂：「熹獲從先生遊，每一去而復來，則所聞必益超絕。蓋其上達不已，曰新如此。」可見延平對朱子是有正面的影響，所以朱子對業師抱持如此的尊敬與感謝之意。朱子雖然在治學心態上較相應於伊川客觀的嚴謹的分析窮理法，與延平主觀的默坐澄心的體證法較不契合，然而在延平寬厚的學術胸襟下，產生了彼此互相激盪、琢磨的效果。換言之，朱子借延平所予的激盪和磨鍊而發展了自己的學問性格，使自己的思路在日後漸趨成熟，遙契伊川的學向規模予以不斷的發展和綜合，成就了朱子在宋學中的獨特系統，奠定了其學術地位。劉述先先生說：

朱子一生強探力索，決不肯止於備伺的了解，故其思想屢經轉折，歷經辛苦，最後才完成他自己思想的獨特型態。正因他肯去作衆端參觀的努力，絕不拘泥於一家言說，所以其思想的規模宏大，這是他的長處。然又因他經歷得多，慢慢培植一種自信，也不免顯露一些短處。他的思想自成

一系，毫無問題。（註十七）

劉先生的評語可算是持平的公允之論。



## 第二節 朱子學術時代背景

我國經學，從其歷史發展言，大體可分漢學、宋學與清學。漢學長於訓詁，由漢至唐屬之；宋學長於義理，由宋至明屬之；清學則長於考證，有清一代屬之。然若單就學問內容言，惟分漢學與宋學耳。蓋凡以漢、唐訓詁之學為主者，皆漢學；凡以宋、明義理之學為主者，皆宋學；而清儒或墨守宋學，或復興漢學，或兼採並收漢、宋之學，另外在研究方法上，獨樹考證旗幟而已。至於所謂訓詁之學，係將經典字義，加以正確解釋；將經典看成歷史資料，加以客觀處理。所謂義理之學，係把握聖賢精神，使之復活；將經典視為哲學材料，加以主觀檢討。今就宋學之源起背景及特色，敘述如下：

### (一) 虛榮浮華學風之轉向

唐科舉取士，所考科目有六，計秀才、明法、明字、明算、明經、進士，其中明經科以五經正義為準據，罕能發揮，未如進士之作詩賦，可自由創造；加上時人酷嗜文學，歌女教坊亦以歌詩爲能事，於是群趨進士一科，而詩賦盛，以致有唐一代乏著名之經師，篇實之學術研究，幾爲虛華之文學所掩，下至晚唐五代，綺靡浮華之風更甚，士人萎靡，道德淪落，有識之士莫不痛之，於是改正士習、振奮人心之議，乃應運而生。

### 道佛之盛極而衰

漢初之黃老、兩晉之老莊，均盛極一時。至唐玄宗，以老子與王室同姓，而稱老子爲玄元皇帝，詔諸州立廟，使州學生習道德經，同時亦封莊子爲南華真人，列子爲冲虛真人。

另一方面，佛學自東漢明帝傳來中國，關寺譯經，組社以講法，歷經魏晉南北朝以至唐代，均爲佛學昌明期，而發展成十三宗，宗派之分，門戶之見，分列陳營。武則天後，禪宗崛起，直至晚唐五代，佛學幾全歸入禪宗。五代時永明禪師著宗鏡錄百卷，擬包羅和會佛學各宗派之歧見，佛學盛運至此，亦宣告衰竭，所謂精華已竭，底蘊盡曝。於是人心思變，待儒家義理之學一倡百和，遂舉世趨之。

宋代理學家抑制私慾，顯發天理之高貴心願，勸人節慾於禮（理），慎其抉擇；更勸勉高層領導人物，拿出誠敬之心救世救人，並於義利、生死、榮辱、取與難以兩全之際，顯現純真明潔之良知，去私去蔽，無違天理，而能有所取舍。是力主誠、敬，以產生仁民愛物之懷抱。

### （三）把持民族思想，維護道統——衛道排外

中國自漢魏以後，已無國防可言。唐雖中興，亦多假外力（突厥兵）以定國。五代中，惟朱溫與郭威爲漢人，餘皆以胡人入主中國，北方燕雲十六州亦因石敬瑭，淪入契丹之手，凡此皆政治上之積弱不振。再就文化言，漢魏後，佛教大有取代中國固有文化之趨勢，其間雖有道教之徒，曾以政治力量排斥之，致佛教有「三武一宗」（北魏太武帝、北周武帝、唐武宗及後周世宗）之法禍，然終不能消滅之。初唐以後，又有回教、景教、祆教、摩尼教，先後入侵，各得一時之盛；是文化上又不免受制於人。故自韓愈反對佛教，宣揚道統，後人無不感奮激烈。

有宋學者極思調和人生解脫與社會事功，使有佛道之優而無缺失，亦即能滿足人們內心之精神要求，而無佛道虛無寂寞、厭離人世之弊。如孔子、曾子、子思、孟子，既有超脫形骸之心境，又有「仁爲己任」之懷抱，所謂「窮則獨善其身，達則兼善天下」（註十八），皆生機活潑、無憂無慮人生態度之

具體表現。以這種超脫形骸之心境，深入社會，而實現救世救人之宏願，不啻合理之人生觀。如此，以理論的超勝方式，吸收佛道精華，並改進其缺點，自可使人心服，減少外在排斥之衝突。故宋代理學，可謂由儒入釋，復由釋入儒。至其所受佛道之影響，則有二焉：

1 對固有「本體論上概念」，更加強盛與明顯，且使其變成重要。

2 在思想格式上，常不自覺使用印度思想上之範疇。

綜言之，佛學入中國後，中國思想由非形上學一變為形上學，由少許形上學一變為十足形上學。先儒「天」字，不見得能與本體概念相當，而理學家即把儒家思想中本來缺乏的本體概念，加重分量，並使之顯明，居於中心地位，此亦文化上之要求。又孔子賦予士之使命，是維持正義，保障道德，處處講理，既要提高理性，勢必窮追吾人安身立命所以然之緣故。於是一切形上學所應有之問題，皆自然陸續出現。其中較能提供這方面資料及有啟發性之思想泉源，即為儒門經典——易傳、中庸和孟子，就宋儒發展形上思想和宇宙論言，其重要性自可不言而喻矣。

#### (四) 儒學研究方向之轉變

漢儒承秦火之後，不能不為補苴之功，其崇尚訓詁考證，亦所謂時為之也，先秦儒家成德之教，亦轉為經學。至唐代更致力於文字訓詁、名物考據、章句分析，偏枯於經籍之研究，去尊德性、經世致用之風日遠，是將用以研究先哲經傳之手段——名物訓詁，視為目的，而不知探討其中義理，方為真正目的。於是相沿千年之學風，不得不物窮則變，遂由客觀外在之經典研究，轉而致力於主體內在之身心修養，此乃理學所以勃起之主因。

自唐五經之欽定義疏（註十九），漸失權威，不再爲人所接受，宋學者遂傾向于自由之註釋，如孫復（字明復，稱泰山，九九二—一〇五七）與石介（字守道，稱徂徠，一〇〇五—一〇四五）研討春秋，司馬光（字君實，一〇一九—一〇八六）、王安石（字介甫，封荊國公，一〇二一—一〇八六）、張載（字子厚，稱橫渠，一〇二〇—一〇七七）與程頤，各爲易經作注，皆以「自得」爲主，「新義」運動亦隨之興起，首發軔于孫復之「春秋尊王發微」，至王安石爲詩、書、禮三經作註疏，而達于高峯。王安石影響之大，其註疏被稱爲「新學」。程頤易傳則尤進一步，乃直是用易傳來合他道理，有時且與本經無涉，甚或有悖於本經，五經遂成載道之文。與此一發展平行並進者，則爲對五經之懷疑，此懷疑之風，首出於歐陽修（字永叔，一〇〇七—一〇七二），至朱熹更將五經權威完全移除，此可由其隨意更訂經文見之，蓋以朱子不僅需要格物之觀念，以成就其哲學體系，且不欲再拘束于五經傳統權威之下。嘗云：「借經以通乎理耳，理得則無俟乎經」（註二十），又云：「如識得理，經典何爲？」（註二十一）

### 第三節 朱子易學淵源簡述

據漢書儒林傳載，孔子授易商瞿，瞿授魯人橋庇，庇授江東馯臂，臂授燕人周醜，醜授東武孫虞，虞授齊人田何，凡六傳而周滅於秦。及秦視易爲卜筮之書，得免焚書之難，故易之今古文本無大差異。劉師培先生（字申叔，一八八四—一八一九）於其國學發微云：「近代學者知漢代有今古文家之分，吾謂西漢學派祇有二端，一曰齊學，一曰魯學。治齊學者多今文家言，治魯學者多古文家言。如易經一書



有田氏學，爲田何所傳，乃齊人之治易者也。……（大約京房爲齊學一派，喜言災異，而東漢所傳則大抵爲魯學一派，亦有卦氣、爻辰之說），是易學有齊魯之分。」（註二十二）

今文經之易學，其傳授皆出於田何。漢書儒林傳云：「及秦禁學，易爲卜筮之書，獨不禁。授東武王同子中，雒陽周王孫、丁寬、齊服生，皆著易傳數篇。……要言易者，本之田何」。其中以丁寬，最能傳田何之學而光大之，漢書儒林傳又曰：「丁寬字子襄，梁人也。初梁項生從田何受易，時寬爲項生從者，讀易精敏，才過項生，遂事何。……復從周王孫受古義，號周氏傳。……作易說三萬言，訓故舉大誼而已，今小章句是也。寬授同郡碭田王孫，王孫授施讎、孟喜、梁丘賀。由是易有施、孟、梁丘之學」。此外，京房受易梁人焦延壽。劉向（字子叔，前七九—前八）校書考易說，謂諸家易學皆出於田何，唯京房獨異。劉師培國學發微又云：「漢人治經多喜言災異，且多引讖緯，近於陰陽家言，京房傳易學于焦延壽。焦著有焦氏易林，而京亦作有易注，此陰陽家言之參入周易者也。」（註二十三）又東漢費直以經解經，亡易之章句，僅以彖、象、繫辭、文言等十篇解說上下篇。綜觀兩漢易學，西漢今文之施、孟、梁丘、京四家盛行，立於學官，古文費氏易行於民間，不得立。東漢今文四家雖仍流行，然費氏易漸興，陳元、鄭衆皆傳費氏易，其後馬融（字季長，七九—一六六）亦傳之，馬融授鄭玄（字康成一二七—二〇〇），玄作注，荀爽又作易傳，從此費氏易藉馬融、鄭玄之力大行（見後漢書儒林傳）。而今文四家漸衰乃至失傳。漢人習易，仍以卜筮爲主，而費氏以彖象等十篇說經，使易學趨於哲學之研究，而由卜筮轉爲純儒家之學術，其所以較勝於他家者，不無原因也。熊十力先生云：「漢人滯於象，而不得孔子之意。雖間存古義，而無所發揮。蓋漢世易學家，大都承術數家之遺緒。即田何後學，號

爲正傳，實與孔子之易，無甚關係。孔子易學，在兩漢猶存一線者，幸有費氏。」（註二十四）

然易學流傳至魏，王弼（字輔嗣二二六—二四九）注一出，則情勢又爲之一變。蓋揚雄（字子雲，前五三—一八）作太玄經，魏伯陽作周易參同契，咸溯源老氏，而成一家之言，王弼、何晏（字平叔一九〇—二四九）等雜糅老莊，以注易、論語。晉後，鄭玄、王弼之易學皆立學官。至南北朝，南北經學不同，河北用鄭氏易，然亦間行王弼易。江左則主王弼易注。兩漢經學行于北朝，魏晉經學行于南朝，北朝經學有師承，具漢儒之遺風。南朝說易之儒，咸以王弼注爲宗，復雜以玄學，與北朝排斥玄學者不同。及北學既同化于南人，則南學日昌，北學日絀，影響所及，則魏晉經師之說熾，兩漢經師之說淪。此唐初孔穎達（五七四—六四八）注周易正義崇王弼注之所由，自是，孔氏疏遂成正統易經。至若王弼所注之本，盡掃象數，而仿費氏易以象、象、繫辭、文言解經之方式，後世諸儒，雖或稱其自標新學，或斥其流於虛玄，然易由卜筮而完全轉爲哲學，王弼可謂功不可沒。

易學流傳至宋，復爲之一變。宋儒易學，大別不外象數、義理二家，邵康節（名雍，字堯夫，一〇一一—一〇七七）即爲宋儒象數說易之大宗。象數中復歧出圖書一派，出於陳搏（約九〇六—九八九）而大昌於康節（註二十五），陳搏本道士，得道家之圖，剏爲太極、河洛、先後天之說，宋人治易者多宗之，周敦頤（字茂叔，稱濂溪，一〇一七—一〇七三）復稍變之而爲太極圖說。此後，理學家於宇宙發生論，多就其說推衍。吾人可謂陳、邵、周之易，出於道家之修鍊，非伏羲、文、周、孔作易之本旨，故雖自成一派之學，而於先聖之易，實爲別傳而非正傳（註二十六）。直至宋儒胡瑗（字翼之，稱安定，九九三—一〇五九）始開義理說易之先河，橫渠作易說，程頤作易傳以繼之。程頤於易，頗推王弼

，然其說理不雜以老氏之旨，甚爲純正。而朱熹作易本義，雜用邵說，取河洛九圖冠於篇首，且附筮儀，大抵折衷於理數二家而不偏廢。

朱子幼年時即對易經發生興趣，據王懋竑纂訂之朱子年譜，記述朱子八歲時「嘗從群兒戲沙上，獨端坐以指畫沙，視之，八卦也。」（註二十七）及朱子十四歲時，其父親韋齋過世，遺囑中要朱子從學劉勉之、胡憲及劉子翬，這三位先生可謂朱子早年的啓蒙老師。

據宋元學案四十三卷劉胡諸儒學案記載，劉勉之及胡憲皆曾學易於譙天授。至於劉屏山更是深於易，學案載：

先生少喜佛，歸而讀易，渙然有得。以爲學易莫先于復，而初九乃其工夫之要，文公嘗請益。先生曰：吾于易得入道之門焉，所謂不遠復者，吾之三字符也。佩服周施，岡敢失墜，汝尙勉哉！朱子既向屏山先生請益易學，先生謂易爲「入道之門」，「不遠復」者指易經復卦初九象辭：「不遠之復，以修身也。」屏山先生以學易之旨特重復卦，他在其「聖傳論」中說：「學易者，必有門戶，復卦，易之門戶也。入室者必自戶，學易者必自復始，得是者，其惟顏氏乎。」顏回是孔子弟子中以德性見稱的高徒，以不二過的美德爲孔子所贊賞。因此，屏山教朱子治易，當然以身心修養，規過從善爲依歸。學案四十三卷介紹屏山先生的附錄說：

先生學尤深于易。家有東西二齋，東以復名，西以蒙名。齋之記有曰：三代而下，易學廢矣！六國之士爲談說所蒙。兩漢之士爲章句所蒙，晉魏之士爲虛無所蒙，隋唐之士爲辭藻所蒙，皆處偏滯而不反。如波滾沙，反以自渾，如谷騰霧，反以自暝，初不知其豁然者常存也。今吾與二三子

既知之矣，可不兢兢肅肅，以養其聖耶。

屏山的易學不務外表浮華的矜飾，空洞的玄思，而教人崇尚義理的反省，樸實的踐履，勉人從豁然常存的人生日用之理中，培養成完美的聖賢人格，這對朱子嚴謹而平實的治易態度有很大的影響。朱子在以後談治易的態度時，表示要落實到易書本文中來識察有根有據的實實在在之義理，並研討參究諸家的注疏。他說：

近年以來，習俗苟偷，學無宗主，治經者不復讀其經之本文與先儒之傳注，但取近時科舉中選之文，諷誦摹倣……今欲正之，莫若討論諸經之說，各立家法，而皆以注疏為主。如易則兼取胡瑗、石介、歐陽修、王安石、邵雍、程頤、張載、呂大臨、楊時。（註二十八）

由朱子所列舉的重要易學家中可窺朱子的易學淵源有二系：一為以理學釋易的宋義理易之主流，可以推天道以行人事的程頤為代表，此派承接王弼、孔穎達的路徑；另一為談象數的宋易旁支，以邵雍為代表的圖書派易學，此派遙契漢代的象數易，近承宋代道士陳搏的圖式。朱子將邵雍先天、後天、河、洛諸圖載于其「周易本義」之前，且在其易學啓蒙中提示易卦本據圖書之重要。此外在朱文公文集中常討論先天、後天、河圖、洛書、太極、兩儀、四象、八卦、六十四卦……諸說，係因朱子以樸實的態度推原易書本為卜筮之書，因而注重易中象數與卦畫的原始關係，對周濂溪、邵雍之學有精要的研究，吾人同時亦偶見朱子提及漢儒的卦變之說。以上可說明朱子易學源於易之義理、象數二大派，不立門戶，能兼採衆說，且不失一己之主張，終於匯聚成既有學術探討亦有人生實踐之博大的易學研究集成，實不容後來之治易者所忽視。

茲將易經前後流傳經過，及諸派之形成，列如下表，藉以明朱子易學與整個易學源流的大致關係（此圖表係摘自周大利先生「周易要義」一書）。

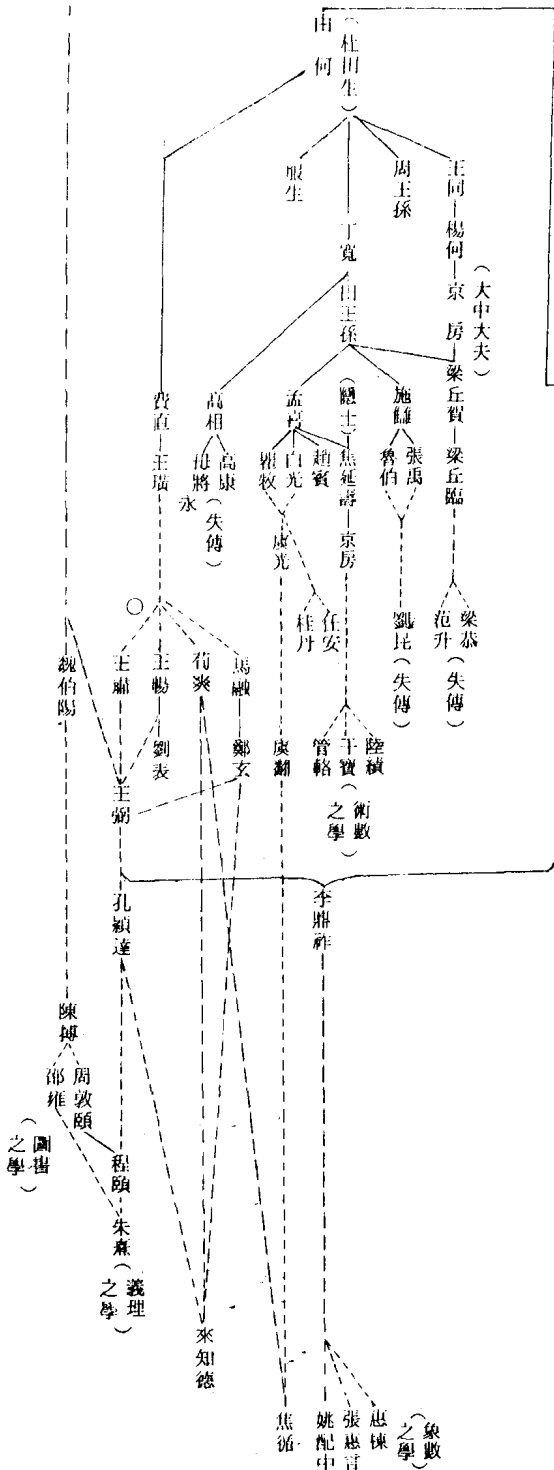
先秦

孔子——商瞿——橋庇——馯臂——周醯——孫虞

直接  
間接

老子

秦 西 漢 東 漢 三國 晉 唐 五代 北 宋 南宋 元 明 清



【註 釋】

註一：參考朱子高弟，也是其女婿，黃榦所撰「朱子行狀」，勉齋集，卷三十六。

註二：錢穆，宋明理學概述（台灣學生書局，六十六年四月出版）頁一五二。

註三：宋史卷四二九。

註四：朱子的著作，種類繁多，范壽康先生「朱子及其哲學」（台灣開明書店，六十五年三月二版）第四章「朱子的生平及著作」，有詳細的介紹，此處不贅述。

註五：朱文公文集（台灣中華書局據明胡氏刻本校刊出版）卷九十七延平先生李公行狀曰：「熹先君子亦從羅公問學，與先生爲同門友，雅敬重焉。」

註六：朱文公文集卷七十五論語要義目錄序有言：「河南二程先生獨得孟子以來不傳之學……熹年十三、四時受其說於先君。」

註七：朱子語類（百衲本，宋、黎靖德編，清王懋竑撰，清、鄧端輯。台灣漢京文化事業有限公司印行，六十九年七月初版）卷一〇四。

註八：宋元學案（中）（台灣河洛圖書出版社，六十四年三月臺影印版。）卷三十九豫章學案，附錄。

註九：王懋竑所編的朱子年譜被公認爲是目前最完備的朱子傳記。

註十：朱文公文集，卷九十七。

註十一：牟宗三先生著「心體與性體」（台灣正中書局，六十四年四月臺三版。）第三冊，頁四。

註十二：參考王愷竑朱子年譜（台灣世界書局，六十二年四月三版。）頁二五〇及頁四十三。

註十三：二程遺書：見於「二程全書」（日本中文出版社，一九七九年六月出版），卷十八。

註十四：牟宗三先生「心體與性體」，第三冊，頁九。

註十五：此三語俱見於陳榮捷先生「朱學論集」（台灣學生書局，七十一年四月初版）所收錄之「新儒家範型：論程朱之異」一文。至於朱子所承繼於程頤而發展者，陳先生於該文有精詳的探討。

註十六：錢穆先生著「朱子新學案」（台北三民書局，六十年初版）第三冊，頁三十五。

註十七：見劉述先先生著：「朱子哲學思想的發展與完成」（台灣學生書局七十一年二月初版），頁六十九。

註十八：此語出於孟子卷七，盡心篇上，第九章。

註十九：五經正義，孔穎達等奉欽命編纂。王弼及韓康伯注易，鄭玄注詩及禮記，孔安國注尚書，杜預注春秋。孔穎達等於各家之注加疏。

註二十：朱子語類卷十一。

註二十一：李光地纂輯朱子全書卷六。

註二十二：見劉師培先生「國學發微」（台灣廣文書局五十九年十月初版），頁七上。

註二十三：同上，頁八下，注曰。



註二十四：熊十力，讀經示要（台灣廣文書局，六十一年七月五版）卷三。

註二十五：見宋史儒林傳朱震列傳。

註二十六：參錢基博，經學通志（台灣學人月刊雜誌社，六十年一月初版）。

註二十七：王懋竑「朱子年譜」，卷一上，頁二。

註二十八：見朱文公文集，卷六十九，學校貢舉私議。



## 第二章 論易及其易學著作

朱熹（一一三〇—一二〇〇）在中國哲學史裏，特別是宋明理學中，實居顯赫的地位，其學術思想對日後八百年的發展，有著不容忽視的影響關係。就治學途徑而言，他不但是位能匯聚衆說、創發新義而成一家之言的理學家，同時也是位尊重漢唐經學傳統、勦力注疏群經的經學家。對於經學，他繼承接漢唐古注疏之流傳，然亦博採南北宋他所及見的理學家之言。依錢穆先生的看法：

朱子不僅欲創造一番新經學，實欲發展出一番新理學。經學與理學相結合，又增之以百家文史之學。（註一）

朱子學問之淵博，亦可說是有賴於其將理學與經學交互融合，相輔相成。

身居於五經之源的易經，不僅爲漢唐經學家所注重，且更是宋代理學家思想的重要泉源之一，其重要性對探討朱子整個學術思想而言，亦可想見一斑了。朱子的易學一方面表現了漢唐儒生注疏經典的經學性格，此可於其「周易本義」一書得見。另一方面亦顯示了其理學的學問路徑，此可於「朱子語類」研討易學處得見。對朱子學術思想的研究，歷來學者多着力於其理學及其四書學。至於對其易學的探討，則似乎不較前二者般地受人注意了。本章嘗試就朱子對易書研究的基本看法，由朱子對北宋易學家的批評、朱子易學之著作、朱子對易書的成書看法及評價予以探討，期能確定朱子易學的方法與特色。

## 第一節 朱子對邵康節及程伊川治易之評議

北宋易學可分爲象數、義理二宗，象數易中復歧出圖書一派，邵康節（一〇二一—一〇七七）即爲宋儒象數易及圖書派之大宗。至於義理易雖倡於胡瑗（九三三—一〇五九），然以程伊川（一〇三三—一一〇七）的易傳最醇。朱子對邵康節及程伊川的易學，皆有所批評。從其批評中，吾人不但可窺得朱子對此二派易學的看法，亦可間接得知朱子的易學觀點。

### （一）評邵康節易學

邵康節名雍，字堯夫。據李之才（？—一〇四五）所授之河圖洛書、先天象數圖，推演先天學。其中所謂「先天圖」者，狹義而言指「先天八卦方位圖」，即「伏羲八卦方位圖」，以別於易經說卦傳第五章所言的八卦方位，伏羲的「先天圖」則爲伏羲四圖，即指「伏羲八卦次序圖」（小橫圖）、「伏羲八卦方位圖」（小圓圖）、「伏羲六十四卦次序圖」（大橫圖）和「伏羲六十四卦方位圖」（大圓圖），各圖的組成原則皆爲陰（--）陽（—）奇偶二畫，「先天圖」主要是說明八卦及六十四重卦的生成秩序。邵子由此作「卦氣圖」而推演出一套占法，同時在其所著「皇極經世書」十二卷，亦由大圓圖再開展，以「元會運世」及「四」的數字來說明宇宙萬物的生成過程。換言之，他以用四象加一倍的數理法則來解釋宇宙萬象，推算人類的歷史歷程及古今政治的治亂，該書中有「經世掛一圖」，「經世既濟陽圖」。

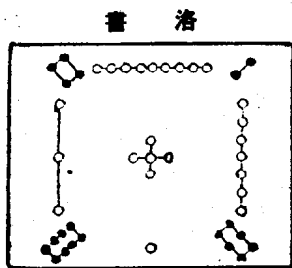
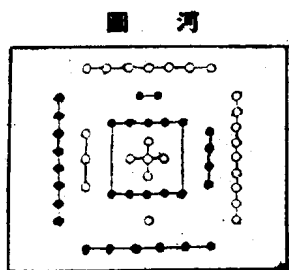
朱子「周易本義」附錄前述邵子的伏羲四圖，文王八卦次序圖、文王八卦方位圖等二幅後天圖，以

及河圖圖和洛書圖，以後的易學家會爲此引起激烈的爭辯。蓋朱子「周易本義」，爲以前士子必讀之書，頗具影響力，因此治易者多崇信圖書。清初胡渭（一六三二—一七一四）作易圖明辨，溯本追源，予以澄清辯正，謂「伏羲八卦次序圖」出自邵子個己的思想，非繫辭本意，「八卦方位圖」則源於參同契，參同契是講修鍊養生之事，邵子則借橋過路，藉以表達自己的一套思想。其他二圖亦然，皆邵子藉易以言己說。

至於兩後天圖，其一爲「文王八卦次序圖」，係依據說卦傳第十章而畫，另一爲「文王八卦方位圖」，係依據說卦傳第五章。由是觀之，爲易書所言者只有後天圖，先天圖則是邵子所假託者。朱子學問廣博對參同契亦甚喜好，於是「周易本義」、「易學啟蒙」皆信載圖書，然而朱子與王子合書中却云：「康節說伏羲八卦，乾位本在南，坤位本在北，……大概近於附會穿鑿。」（朱文公文集卷四十九）足見朱子亦非始終尊信無疑。

在河圖洛書方面，朱子於「周易本義」河圖下附言：

繫辭傳曰：河出圖，洛出書，聖人則之。又曰天一、地二、天三、地四……此河圖之數也。今載河圖如左：



洛書蓋取龜象，故其數戴九履一，左三右七，二四爲肩，六八爲足。今載洛書圖如右：

「本義」在洛書圖下附言：

蔡元定曰：圖書之象。自漢孔安國、劉歆、魏闢朗子明、有宋康節先生邵雍堯夫，皆謂如此。至劉牧始兩易其名，而諸家因之，故今復之，悉從其舊。

由所載之圖觀之，河圖洛書皆係由黑白圓點子所構成。白點代表奇數，爲陽，屬於天；黑點代表偶數，爲陰，屬於地。河圖爲方形，上二七，下一六，左三八，右四九，中列三個五，上下二排，中間排爲類似梅花形。洛書的圖案排列，則是中間類似梅花形之五點。吾人若追究河圖、洛書爲何？則可見「漢書」五行志載：

劉歆曰：伏羲氏繼天而王，受河圖，則而畫之，八卦是也。禹治洪水，賜洛書，法而陳之，洪範是也。

此外，該書又以尚書洪範篇的「初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政。……次九曰嚮用五福，威用六極。」一節，計六十五個字做爲洛書本文，縱使河圖是畫八卦的依據，洛書爲尚書中的一段文字，然而漢人並未提到河圖洛書是黑白點子。清胡渭（字朏明一六三三—一七一四）於「易圖明辨」一書卷二，考證出河圖本於揚雄（西元前五三年—西元一八年）「太玄」。「太玄」有玄圖篇曰：

一與六共宗（范望解云，在北方也），二與七爲朋（在南方也），三與八成友（在東方也），四與九同道（在西方也），五與五相守（在中央也）。

「太玄」玄圖篇雖有文無圖，然而胡渭依文作圖，今觀之幾乎就是河圖。因此胡渭說：

玄雖擬易，實老氏之學，本名玄圖，非河圖也。安得附會大傳，指爲聖人之所則哉？

若依河圖來配合文王八卦方位圖，一六爲水居北方「坎」位。二七爲火，居南方「離」位。三八爲木，居東方「震」，「巽」之位。四九爲金，居西方「兌」、「乾」之位。五十爲土，居中央太極之位。則八卦方位中的「坤」與「艮」二位無法配合，亦可佐證八卦非出於河圖。

至於洛書，據「大戴禮記」明堂篇云：「明堂者，古有之也。凡九室：二九四，七五三，六一八。」胡渭在「易圖明辨」卷二云：

漢書藝文志禮十三家，有明堂陰陽三十三篇，又明堂陰陽說五篇，此必戴記所自出。

今觀洛書黑白點子所構成的圖案，最上排從右至左，正好是二、九、四，中排則爲七、五、三，下排是六、一、八，可見洛書源於陰陽家。朱子亦非始終執信洛書爲易書所具。今觀朱子答劉君房書中曾言：

啟蒙（易學啟蒙）本欲學者且就大傳所言卦畫著數推尋，不須過爲浮說；而自今觀之，如河圖洛書，亦未免有剩語。

所謂「大傳所言卦畫著數」，即指易書繫辭傳上傳第九章所載一套以筮著求卦的數術，與河圖洛書的黑白點子對照，二者間顯有歧異處。

因此，朱子由易書所載易數處批評邵子，曰：

聖人說數，說得簡略、高遠、疏闊。易中只有個奇耦之數，二是自然底數也，大衍之數是揲著底數也，惟此二者而已。康節却盡歸之數切，恐聖人必不爲也。（註二）

所謂「奇偶之數」，即指天一地二，天三地四，……天九地十的天地之數。「聖人」指作易者。用「數」亦不過是以大衍之數來據著求卦，簡易而自然。不像邵康節添加己意，把數說得細密繁複僵硬，把自然的變化侷限於方圓規矩之中，使宇宙生化的秩序說得如機械秩序般，與易書「神無方而易無體」，「不可爲典要，唯變所適」之言不類，喪失大易活潑神妙的不可測性及變易精神。

(二) 評程伊川易傳

程伊川，名頤，字正叔，世稱伊川先生。著「易傳」四卷，用王弼（二二六—二四九）注本，只解上下經及彖象文言，並將序卦分置各卦之首，用李鼎祚「周易集解」例，而未注繫辭傳、說卦傳、雜卦傳。據門弟子楊時（一〇五三—一一三五）的解釋：伊川所著「易傳」，乃草具而未成之說，等伊川病重時才授門人張繹，不久張繹死而散亡，輾轉至楊時手中始校定成書。程子居處雖近邵子，然不採信邵子以「數」言易，而採以「理」言易的注易方式，遠承王弼，近依胡瑗，其以「理」注易的路徑，乃是歸本儒家明天道順性命以切近人事的義理，而略於卜筮象數。因此，朱子評伊川「易傳」曰：

易傳言理甚備，象數却欠在。（註三）

在朱子眼中，伊川「易傳」所言之理，就義理本身而言，極爲平實允當，有不可毀傷的內在價值。然而就是否貼合易經經文本義而言，則朱子對伊川「易傳」頗有不滿的批評，朱子曰：

易傳義理精……只是於本義不相合。易本是卜筮之書，卦辭爻辭無所不包，看人如何用，程先生只說得一理。（註四）

蓋易書的架構是理象數兼俱，略象數而只言理，則有離却經文原義，流於主觀發揮義理的危險。依



錢穆先生之意：

朱子固是極推二程，然乃推其說理，非推其說經，朱子乃從理學上通經學，使理學經學可以先後一貫，而遂以重建儒學之傳統。（註五）

因此朱子對伊川藉經來發揮個人思想的解易方式，自然不滿，故而憤然批評伊川曰：

伊川要立議論教人，可向別處說，不可硬配在易上說。（註六）

換言之，吾人若想從伊川「易傳」中求得宇宙人生的哲理，伊川「易傳」自有使人得到啟發，令人在生命中有受用的可讀價值。但是要從其「易傳」中求得易經的真實本義，則要謹慎了。因為易經原是卜筮之書，有許多卦、爻辭已難以瞭解，然而伊川却強以自圓其說，以期通暢，因此伊川的解釋有時在訓詁上有失妥當處，而與經文對照時，亦難免有牽強處。

## 第二節 朱子的易學著作

朱子對易學的興趣終身不衰，茲將其有關的著述分別於後。（註七）

一、周易本義十二卷（存）：其後士子將之合爲四卷。刊本甚多，有清內府校刊宋本，曹寅刊本、劉端臨翻刻宋本。

二、易學啟蒙四卷（存）：是書卷爲一篇，共四篇，以本圖書、原卦畫、明蓍策、考變占爲次。宋史「藝文志」作三卷，馬端臨「文獻通考」作一卷，「朱子遺書」本。

三、著卦考誤一卷（存）：撰著之法，見於大傳；郭雍爲「著卦辨誤」三卷；熹謂：「疏家小失其指，而辨之者又大失焉，說愈多而法愈亂，因爲考誤。是書，「宋志」未錄，見朱彝尊「經義考卷」三十一，以及朱在編「朱子大全」（朱文公文集）卷六十六。

四、易傳十二卷（佚）：該書目見朱熹「答孫敬甫書」及「與葉彥忠書」。又陸游「渭南集」卷二十八有「跋朱氏易傳」一文。宋志作十二卷，陳振孫「直齋書錄解題」及通考作十一卷，則當時實有傳本。「四庫全書總目提要」中「朱文公易說」下云：「朱子「易傳」今已散佚。殆以未定之說，自削其藁，故不復流布歟？」此說恐不足信。

五、古易音訓二卷（佚）：是書目見「宋志」。「經義考」云未見。謝啟昆「小學考」云已佚。

六、損益象說一卷（佚）：是書有黃榦跋，謂朱熹以授江孚先，孚先以示榦，因刻於臨川縣學。「經義考」卷六十一云存，則清初尙未佚。今未見，恐已散失。

七、易答問二卷（佚）：是書目焦竑「國史經籍志」。疑爲後人輯朱熹語類及文集中之與門人論易者而成。

（附）朱文公易說二十三卷（存）該書係朱子嫡長孫朱鑑（子明）集語錄中之論易者而成。「通志堂經解」本。

朱子易學著作成書且現存者有「周易本義」、「易學啟蒙」。據清代王懋竑（一六六八—一七四一）所纂訂之「朱子年譜」卷二上，謂「周易本義」成於淳熙四年，時朱子年四十八。於該年紀事中，王氏曾錄文集卷六十答劉君房書云：

本義未能成書而爲人竊出，再行模印有誤，觀覽啟蒙，自今觀之，如論河圖洛書亦未免有贗語。由此處記載，可得知朱子的「周易本義」是未定稿，蓋「易學啟蒙」成書於朱子五十七歲時，朱子在答劉君房書末自言僞學見識，可知是晚年的信札，函中所謂「未能成書」當是指尙未成爲定本的書。由此亦可推測知朱子對河圖洛書的相信，或許始終屬未定案。蓋朱子在易學上頗有存疑未解處，如語類載曰：

先生於詩傳，自以爲無復遺恨。曰：後世有揚子雲，必好之矣。而意不甚滿於易本義。（註八）可知朱子對其「周易本義」，並不滿意，這遺恨是基於治學態度上求真求是的嚴謹要求而發的。據錢穆先生的考據：朱子甚至在七十歲時，猶謂其「本義」乃未成之書。（註九）朱子「周易本義」所依據的易書，是呂祖謙（一一三七一—一一八一）所定的古易本，亦即經與傳是分開的。

我們現在所見的「易本義」，已把彖傳、象傳、文言傳附隨各經文之後，這是經過後人的更改，據四庫全書總目提要所載「周易本義」條，謂：

是書以上下經爲二卷。十翼自爲十卷。顧炎武日知錄（註十）曰：洪武初頒五經天下儒學，而易兼用程朱二氏，亦各自爲書。永樂中脩大全，乃取朱子卷次割裂，附程傳之後，而朱子所定之古文，仍復淆亂。如彖即文王所繫之辭，傳者孔子所以釋經之辭，後凡言傳仿此，乃彖上傳、條下義，今乃削去彖上傳三字，而附於大哉乾元之下。象者卦之上下兩象，及兩象之六爻，周公所繫之辭也，乃象上傳、條下義，今乃削去象上傳三字，而附於天行健之下。此篇申彖傳象傳之義，以盡乾坤二卦之蘊，而餘卦之說，因可以例推云，乃文言、條下義，今乃削去文言二字，而附於

元者善之長也之下。其彖曰象曰文言曰，皆朱子本所無，復依程傳添入，後來士子厭程傳繁多，棄去不讀，專用本義，而大全之本，乃朝廷所頒，不敢輒改，遂即監版傳義之本，刊去程傳，而以程之次序，爲朱之次序。

然而據四庫全書總目提要，謂分裂朱子本義而附隨在程傳之後者，不是始於永樂年間，遠在宋代董楷時就已如此了。考董楷「周易傳附錄十四卷」，其學出於朱子弟子——陳器之，該書編於咸淳丙辰，合伊川易傳與朱子本義爲一書，惟程子傳用王弼本，而朱子本義則用呂祖謙所定古本。董楷將易傳置於前，因此割裂朱子本義，散附程傳之後，如此而流傳至明代永樂年間。

至於「易學啟蒙」，據王懋竑「朱子年譜」所考，係成書於淳熙十三年丙午春三月，朱子時年五十七歲。

至於其作此書的動機，似有二原因，一則朱子認爲伊川解易着重在義理的發揮，但是所談的理未必本着易之原始旨意而發揮，蓋易原爲卜筮而作，因吉凶以示警戒，朱子認爲當回到易本身就事明理，以易說易，如此說理才有根有據，因而作是書以補伊川的不足處，朱子曰：

程氏易傳已甚詳細，今啟蒙所附益者，只是向來卜筮一節耳，若推廣旁通，則離不得彼書也。程先生說易得其理則象數在其中，固是如此，然沂流以觀，却須先見象的當下落，方說得理不走作，不然事無實證，則虛理易差也。（註十一）

另一原因是有鑒於言象數的易學家把象數說得漫無依歸，牽強附會，以致支離瑣碎，朱子認爲吾人應該就易書本身的象數來研究象數，如此才有宗有源，有範圍有分寸，朱子說：

熹向來作啟蒙，正爲見人說得支離，因竊以謂易中所說象數，聖人所已言者不過如此，今學易者但曉得此數條，則於易略通大體，而象數亦皆有用，此外紛紛皆不須理會矣。（註十二）

又王氏於這條中又錄有文集序，其中有言：

若是者，予竊病焉，因與同志頗輯舊聞，爲書四篇，以示初學。

所指「同志」者，今考「宋史」卷四三四朱子門人蔡元定（一一三五—一一九八，字季通，號牧菴，稱西山先生，諡文節）傳，有言「熹疏釋四書，及爲易、詩傳，通鑑綱目，皆與元定往復參訂。啟蒙一書，則屬元定起稿。」是知蔡元定曾爲朱子「易學啟蒙」起稿。

研究朱子的易學，在現存的資料中，除上述二書外，尙有其他重要的資料，做爲研究朱子思想的第一手資料之一的朱子大全（朱文公文集）中有不少朱子論易的書札和短文。在「朱子語類」：所集「易」的部分中，由六十五卷至七十七卷，計十二卷，亦皆載朱子論易語錄。此外「宋元學案」，亦可散見一些論易之言。錢穆先生謂：

有志追尋朱子易學者，當從本義、語類合讀互參，庶可會得朱子之意。（註十三）

另外，還有朱子嫡長孫朱鑑編的「朱文公易說」二十三卷。蓋在易學方面，朱子與其朋友論難，以及門人之辨說，常散見語錄中，朱鑑彙而輯成此書。據四庫全書總目提要的案語，謂：

考朱子初作易傳，用王弼本，後作易本義，始用呂祖謙本。易傳宋志著錄，今已散佚。當理宗以後，朱子之學大行，贗語殘編，無不奉爲球璧，不應手成巨帙，反至無傳。殆以未定之說，自創其藁，故不復流布歟。鑑是書全採語錄之文，以補本義之闕，其中或門人記述，未必盡合師說，

或偶然問答，未必勒爲確論，安知無如易傳之類，爲朱子所欲刊除者。然收拾放佚，以備考證，亦可云能世其家學矣。

### 第三節 朱子對易學的成書看法及評價

#### (一)對易書的成書看法：

朱子對易書成書的看法，在其易五贊之一的「述旨」中有極精要的論述：

昔在上古，世質民淳，是非莫別，利害不分。風氣既開，乃生聖人，聰明睿智，出類超群，仰觀俯察，始畫奇耦，教之卜筮，以斷可否，作爲君師，開鑿戶牖，民用不迷，以有常守。降及中古，世變風移，淳澆質喪，民僞日滋。穆穆文王，身蒙大難，安土樂天，惟世之患，乃本卦義，繫此彖辭。爰及周公，六爻是資，因事設教，丁寧詳密，必中必正，乃享乃吉，語子惟孝，語臣則忠，鉤深闡微。如日之中。暨乎末流，淫於術數，儂句成欺，黃裳亦誤。大哉孔子，晚好是書，韋編既絕，八索以祛，乃作彖象、十翼之篇，專用義理，發揮經言，居省象辭，動察變占，存亡進退，陟降飛潛，曰毫曰釐，匪差匪謬，加我數年，庶無大咎。恭惟三古，四聖一心，垂象炳明，千載是臨。（註十四）

由這段話可得知朱子認爲易書係基於三古四聖的階段性發展而成書的，換言之，伏羲因感於自然的象數而畫卦，未立文字，用於卜筮。文王以下方立文字，文王繫卦辭、周公繫爻辭，就吉凶之占以設教。及孔子（西元前五五一—四七九）則作十翼，以義理來引伸開發經文的奧理，這是符印班固（三二—

九二)在「漢書」藝文志：「易道深矣，人更三聖，世歷三古」之說法。所謂「三古」、「三聖」者，魏孟康注云：

易繫辭曰：「易之興其於中古乎？」然則伏羲爲上古，文王爲中古，孔子爲下古。（註十五）

然「漢書」藝文志謂伏羲作八卦，文王重易六爻作上下篇，孔子作象象、繫辭、文言、序卦之屬十篇。只言伏羲、文王、孔子三聖者，蓋文王與周公係父子關係，乃古代父統子業。吾人審爻辭，多文王後事（註十六）。因此古人有認爲卦辭爲文王所作，爻辭爲周公本文王本意而成，對於這種說法，漢馬融（七九—一六六），陸績倡於前，唐代孔穎達（字仲達五七四—六四八）採信之（註十七），唐宋以後諸儒多宗此說，朱子亦然，但是清代的崔述在其豐鎬考信錄，頗爲懷疑，他說：

近世說周易者，皆以彖詞爲文王作，爻詞爲周公作，朱子本義亦然。余按：前章云，「易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？」初未言中古爲何時，憂患爲何事也。至此章始言其作於文王時，然未嘗言爲文王所自作也。且曰「其當」，曰「其有」，曰「邪」，曰「乎」皆爲疑詞而不敢決。則是作傳者但就其文推度之，尙不敢決言其時世，況能決知其爲何人之書乎！至司馬氏作史記，因傳此文，遂附會之，以爲文王素里所演……及班氏作漢書，復因史記之言，遂斷以詞爲文王之所繫；是以藝文志云，「文王重易六爻，作上下篇」又云，「人更三聖，世歷三古」自是遂以易象爻之詞爲文王所作矣。然其中有甚可疑者。明夷之五稱「箕子之明夷」升之四稱「王用亨於岐山」皆文王以後事，文王不應預知而預言之。史、漢之說不復可通，於是馬融、陸績之徒不得已，乃割爻詞謂爲周公所作以曲全之。而鄭康成、王弼復以卦爲包羲、神農所重，非文王

之所演。然後，後儒始獨以彖詞屬之文王，而分爻詞屬之周公矣。由是言之，謂文王作彖詞，周公作爻詞者，乃漢以後儒者因史記、漢志之文而輟轉猜度之，非有信而可徵者也。」（註十八）崔述的辯駁頗具參考價值，蓋周易經傳皆未曾確定文王、周公演卦、繫卦爻辭，而先秦典籍亦乏有力的載錄，因此朱子的說法似不足徵信。

至於認十翼爲孔子所作，先儒雖多無異論，但數十翼亦有多家，及宋歐陽修（一〇〇七—一〇七二）作易童子問，對孔子作繫辭傳發質疑，認十翼爲孔子所撰，此說始於史記孔子世家：「孔子晚而喜易，序彖、繫象、說卦、文言，讀易韋篇三絕，曰假我數年，若是我於易則彬彬矣。」於是班固以來諸儒多言易傳爲孔子所作，例如劉彥和文心雕龍宗經篇，陸德明經典釋文序錄，孔穎達周易正義序，程伊川、朱子等皆然，但是十翼之名首見於漢代的易緯，況且孔子世家在所提到的易傳內容時未說到雜卦，因而揚雄（字子雲，前五三—一八）有「易損其一」（註十九）之說。王充（字仲任二七—七十七）論衡所謂漢宣帝時河內女子得逸易一篇，或許就是現存的雜卦（註二十）。然而易傳各篇的原來內容與次序如何，現在已難考定。孔穎達謂漢代傳易諸家對易傳篇次有多種排法，然而篇章次序雖不同，只要內容不更改，則不致影響我們的推斷。

今審視繫辭傳和文言的思想，不難看出其受道家 and 陰陽家影響的程度，可說明它們可能是戰國中期以後的著述。今本說卦傳第五章「帝出乎震……震東方也。……艮，東北之卦也。」顯露了這是受陰陽和五行思想合流的影響，當不早於鄒衍的時代（註二十一）序卦傳曾在淮南子中被提及，似爲戰國末期或稍後的著作，至於易傳中較早出的作品，似乎是表現儒家思想的象傳了，艮卦大象：「兼山、艮、君



子以思不出其位。」與論語憲問篇曾子（前五〇五）曰：「君子思不出其位」文句相類，吾人雖難遽斷其間的先後，然而由孟子未曾提及易傳，復以易傳的文體近於「左傳」來看，易傳的著作當晚於孟子，清代崔述說：

余按，春秋，孔子之所自作，其文謹嚴簡質，與堯典禹貢相上下，論語後人所記，則其文稍降矣；若易傳果孔子所作，則當在春秋論語之間：而今反繁而文，大類左傳戴記，出論語下遠甚，何耶？繫詞文言之文，或冠以「子曰」，或不冠以「子曰」若易傳果皆孔子所作，不應自冠以「子曰」字；即云後人所加，亦不應或加或不加也。孟子之於春秋也，嘗屢言之，而無一言及於孔子傳易之事，孔孟相去甚近，孟子之表章孔子也不遺餘力，不應不知，亦不應知之而不言也。由此觀之易傳必非孔子所作，而亦未必一人所爲：蓋皆孔子之後通於易者爲之，故其言繁而文；其冠以「子曰」字者，蓋相傳以爲孔子之說而不必皆當日之言，其不冠以「子曰」字者，則其所自爲說也。……則易傳不出於孔子而出於七十子以後之儒者無疑也。（註二十二）

認十翼爲孔子所作，先儒多無異論，及宋歐陽修（字永叔一〇〇七—一〇七二）作易童子問）

以疑十翼，遂啟後入疑端，民國初年的李鏡池作「易傳探源」亦證論易傳各篇出於不同時代的手筆（註二十三）。今觀繫辭傳和說卦傳內容龐雜，未必出乎一人手筆。易書作者及成書時代問題，由於文獻記載保留傳遞之不足，歷代考證亦未得鐵案如山之定論，方東美先生說：

周易這一部經典，在十翼中表現不同程度的哲學智慧，是由孔子的直傳弟子，再傳弟子或者是三傳弟子形成的，這是儒家集體創作的重要經典。（註二十四）

吾人若視十翼乃着手於孔子，完成於孔門傳易學者，所謂共命慧，亦即集體創作的智慧，而孔子爲代表儒門的大宗師，因此將十翼歸屬於孔子身上，以孔子爲作者代表，亦不爲過。

### (一) 對易書的研究法

朱子論易書的研究法，係由其假定易書成書的看法所衍生。他依據班固謂易道「人更三聖，世歷三古」的說法，認爲易書在時間之流中有累積性、包容性和階段性的發展。所謂階段性乃指易書依上古時期以伏羲爲代表，中古時期以文王、周公爲代表，下古時期以孔子爲代表。所謂累積性及包容性，指三階段中前一階段留傳至後一階段，後一階段雖較前一階段有新發展，然而不是接續前一階段而發展，不因有新的發展而揚棄前者。因此就其承先傳後，能創新亦能保留而言其累積性和包容性。儘管如此，然而朱子認爲各階段皆猶有其獨特性。因此，朱子於示人讀易之法時，曰：

今人讀易，當分爲三等：伏羲自是伏羲之易，文王自是文王之易，孔子自是孔子之易。讀伏羲之易如未有許多象象文言說話，方見得易之本意，只是要作卜筮用，如伏羲畫八卦，那裏有許多文字言語，只是說八箇卦有其象，乾有乾之象而已，其大要不出於陰陽、剛柔、吉凶消長之理，然亦嘗說破，只是使人知卜得此卦如此者吉，彼卦如此者凶。令人未曾明得乾坤之象，便先說乾坤之理，所以說得都無情理。及文王周公分爲六十四卦，添入乾元亨利貞、坤元亨利牝馬之貞，早不是伏羲之意，已是文王周公自說他一般道理了。然猶是就人占處說，如卜得乾卦則大亨而利於正耳。及孔子繫易作象象文言，則以元亨利貞爲乾之四德，又非文王之易矣。到得孔子盡是說道理，然猶就卜筮上發出許多道理，欲人曉得所以凶所以吉。（註二十五）

朱子這段話的意思並非斷言伏羲、文王、孔子的易學各自獨立，互不連屬，亦不意謂着大易的發展雖「人更三聖、世歷三古」，然其義理內涵仍固步自封，一成不變，而是說易的成書經歷三個時期；其內涵在結構上則有三個層次。吾人在研讀易書時，當明瞭其成書的特性，按著這三個層次，一層層地依序探討，如此才有可能識得其本來義蘊。朱子認為：

易所以難讀者，蓋易本是卜筮之書，今却要就卜筮中推講學之道，故成兩節工夫。（註二十六）

由此可見朱子的易學方法中；亦富有漢唐經生於經典本文中，求真求實的精神，顯揚了學術研究的客觀性與嚴謹性，對當時着重主觀生命體驗，藉古經以闡發個人獨特思想的宋代理學而言，是一大補充與貢獻。是以朱子在易學方法上，特強調返回易書本身的歷史發展上，於是朱子站在本經原典的歷史性來批評一般儒者的缺失，其「周易本義」及「易學啟蒙」二書；即在這種要求和動機下寫出。朱子曰：

易本爲卜筮而作，其言皆依象數，以斷吉凶。今其法已不傳，諸儒之言象數者，例皆穿鑿，言義理者又太汗漫，故其書爲難讀，此本義啟蒙所以作也。（註二十七）

依朱子之意，易原爲卜筮之書，其卦畫依象數而來，作易者如何依象數來畫卦？如何求卦爻？如何斷吉凶？其具體的數術雖已不見，然而基本的概略猶存。易學家中學象數者，斷章取義，穿鑿附會而入末流。至王弼用老莊解易後，一般人又只重理的發揮，直棄卜筮而不顧，以致虛談義理，形成文義牽強而無歸宿。

因此，朱子要吾人就易中卦位義理的層次、次第，逐步依序理會，如此才能使象數、數理有源有本。而不淪於牽強附會或藉易說一己之思想。他在致其友，亦是易學者之呂祖謙的信札中，說出了他具體

的易學研究法。他說：

讀易之法，竊疑卦爻之詞，本爲卜筮者斷吉凶，而因以訓戒。至彖象文言之作，始因其吉凶訓戒之意，而推說其義理以明之。……故今欲凡讀一卦一爻，便如占筮所得，虛心以求其詞爻之所指，以爲吉凶可否之決，然後考其象之所已然者，求其理之所以然者，然後推之於事，所以修身治國，皆有可用。私竊以爲如此求之，似得三聖之遺意。（註二十八）

朱子認爲易，原本爲卜筮書，則應由易之本文着手。蓋象數一本於自然，義理因卜筮而發，宜使治義理者有所根據，研象數者有所依歸。朱子以其格物窮理的治學態度，要人着實逐步探討，配合「三聖」的條理，將易書分爲三項層次：1 伏羲僅因自然畫卦，此爲伏羲階段的象數易。2 文王、周公繫卦辭、彖辭；因吉凶之占而設教，其辭乃爲卜筮而作，這是卜筮易階段。3 孔子作十翼，因卦爻辭以發明義理，教人立身處世之道，這是孔子階段的義理易。三階段層層相因，研易者亦應循此脈絡，推原其本，逐步研究，以得聖人之意，如此方是求真求實的治易工夫。

### （三）對易書價值之評論

朱子曰：

上古之書，莫尊於易。……易則是尊陽抑陰，進君子而退小人，明消息盈虛之理。（註二十九）  
「陽」在易經，象徵着剛健進取的力量，在人事上象徵德業兼修並進不已的君子。「陰」則象徵衰退、靜隱的狀態；在人事上象徵藏私不光明磊落的小人。朱子認爲易爲上古至尊之書，在於易書教人本天道、立人極，明消息盈虛之理，以進德修養，成就一奮發上進，光明磊落的理想人格。若依易書的發展次

筮而言，朱子曰：

若庖羲氏之象，文王之辭，皆依卜筮以爲教，而其法則異。至於孔子之贊，則一以義理爲教，而不專於卜筮。（註三十）

依朱子之意，按易道的發展，易的價值有二層：一爲以卜筮施教化；蓋上古時代初民在前乎文明的洪荒時代，知識及生活經驗皆很有限，如何在現實生活的變化之流中，面對所遭遇的種種問題，以開創生活、安頓生活，實有賴聰明睿智者予以指引。由於先民知識及教育的不備，因此聰明睿智者的生活指引，其表達方式採取說理性少，神祕性多的卜筮方式，以信服先民，以吉凶來訓令先民的行動，以使趨善避惡。朱子曰：

聖人觀象以畫卦，揲蓍以命爻，使天下後世之人皆有以決嫌疑、定猶豫，而不迷於吉凶悔吝之途，其功可謂盛矣。（註三十一）

是即伏羲、文王等，以卜筮爲教，因而通天下之志，決斷吉凶，激發初民的信心和勇氣，藉生命的意志力量，以實踐來開物成務。及孔子作十翼，則易道進入第二層所謂「以義理爲教」。按孔子之時，中國文化有一內在轉化的趨勢，即由殷商尚鬼神的文化活動，轉至殷周之際，人的理性意識逐漸覺醒，周公制禮作樂代表着由人的人文創作能力，逐漸肯定人的內在價值，及孔子時人本思想已臻成熟，孔子順着時代的要求，加速完成道德的人文主義之文化特性，凡日用常行之道德行事，應由人自身來理解、判斷，因此，人亦當爲自己的道德行爲負起責任，在彼時代理性普遍醒覺的要求下，孔子以義理闡釋易經卜筮中的訓令，使人人以理性瞭解吉凶的所以然。此乃朱子所謂：

文王周公之詞，皆是爲卜筮，後來孔子見得有是書必有是理，故因那陰陽消長盈虛，說出個進退存亡之道理來，要之此皆是聖人事。（註三十二）

又云：

孔子之辭說向人事上者，正是要用得。（註三十三）

孔子贊的易傳，乃嘗試將易理落實在人的生命活動中，其由經文所引申出來的義理，處處指引到以義理精義安身立命，助人發展人性，實現人格價值的目標上，有留給後人不盡的受用價值。

### 【註釋】

註一、錢穆先生朱子學提綱（台北，三民書局，民國六十年十一月初版），頁三三。

註二、宋黎靖德編，朱子語類（以下簡稱語類）卷六七，易三，綱領下。

註三、同上。

註四、同上。

註五、錢穆先生朱子新學案，第四冊，頁一三。

註六、語類卷六九，易五。

註七、此處多參考周大同先生「朱熹」一書（台灣商務印書館六十年三月臺二版）頁九十三～九十五。

註八、同上，卷六七，易三，綱領下。

註九、朱子新學案，第四冊，頁二三。

註十、顧炎武日知錄，卷一，朱子周易本義條。

註十一、見朱文公文集，卷五十六，答鄭子上第一書

註十二、同前註，見朱子答方賓王第七書。

註十三、同註九。

註十四、朱文公文集卷八十五。

註十五、班固漢書（臺北，鼎文書局，民國六十八年十一月影印標點本初版），卷三十，頁一七〇四。

註十六、爻辭中有多處，例如升卦：「六四，王用享于岐山。」武王克殷後，才追號文王爲王，若爻辭是文王所制，不應云：「王用享于岐山」。又明夷六五：「箕子之明夷」武王觀兵後，箕子才被囚。又既濟九五：「東鄰殺牛不如西鄰之禴祭。」說者皆稱西鄰謂文王，東鄰謂紂王。凡此爻辭之言，似皆非當文王之言。

註十七、孔穎達周易正義（四部備要本，台灣中華書局據阮刻本校刊，六十六年二月臺三版）序「第四論」卦辭爻辭誰作」處說：「驗此諸說以爲卦辭文王爻辭周公，馬融、陸績等並同此說，今依而用之，所以只言三聖不數周公者，以父統子業故也。」

註十八、崔東壁遺書（台灣河洛圖書出版社，六十四年九月影印初版）第二冊，豐鎬考信錄卷之五

，文武周公通考，頁二十一—二十三。

註十九、法言（台灣中華書局四部備要本）卷五問神篇云：「或曰易損其一，雖悉知闕焉。」頁二十一、見「漢石經周易殘字集證」頁十八至二十一。

註二十一、見屈萬里先生「古籍導讀」（台灣開明書店六十二年四月六版）頁一三六。

註二十二、同註十八，見洙泗考信錄卷之三，頁三八—三九。

註二十三、參考李鏡池「易傳探源」收錄于顧氏「古史辨」第三冊頁九五—一三二

註二十四、方東美先生主講，郭文夫校記「原始儒家思想之因襲及創造（下）哲學與文化月刊第二卷，第十二期。

註二十五、語類卷六六，易二，綱領上之下。

註二十六、同上。

註二十七、朱在、余師魯等編，朱文公文集（四部備要本，又名朱子大全）卷六十，答劉君房書。

註二十八、同上，卷三三。

註二十九、同註二。

註三十、朱文公文集卷八一書，伊川先生易傳版本後。

註三十一、朱文公文集卷七六，易學啟蒙序。

註三十二、語類卷六七，易三，綱領下。

註三十三、同上。



### 第三章 朱子對易書中卦、爻、辭之看法

一般而言，構成易書基本形式架構的要項有三，一曰卦二曰爻三曰辭。若論使卦、爻、辭產生意義的基本依據，則曰：時、位、象、數。今試觀朱子對卦爻辭及時位象數的基本看法。本章先討論朱子對卦爻辭之基本觀點。

#### 第一節 卦

說卦傳首章曰：

昔者聖人之作易也……觀變於陰陽而立卦。

孔穎達周易正義疏曰：

聖人本觀察變化之道，象於天地陰陽而立乾坤等卦。

卦是取象於「天地陰陽」以陳述畫卦者所觀察到的「變化之道」，以「—」代表陽，以「--」代表陰，用以畫八卦且重爲六十四卦，如是得以見天地變化及其與人事的吉凶義蘊。

至於卦之所以象物而能觀變化之狀態及其義理者，孔穎達於周易正義卷一，頁一乾卦卦辭下疏曰：「謂之卦者，易緯云：『卦者掛也，言懸掛物象以示於人，故謂之卦』。但二畫之體，雖象陰陽之氣，未成萬物之象，未得成卦，必三畫以象三才，寫天地、雷風、水火、山澤之氣，乃謂之卦也。故繫辭云：『八卦成列，象在其中矣』是也。但初有三畫，雖有萬物之象，於萬物變通之理，

猶有未盡，故更重之而有六畫，備萬物之形象，窮天下之能事，故六畫成卦也。

可見八卦是透過觀察與反省，抽繹出構成宇宙諸般自然現象的八種基本物質及現象。因此三畫的八卦符號系統，當代表由空間秩序所分辨出來的天地、雷風、水火、山澤等八大靜態形式結構，及其特殊的性質功用。例如說卦傳第七章云：

乾，健也。坤，順也。震，動也。巽，入也。坎，陷也。離，麗也。艮，止也。兌，說也。

再由時間的歷程，觀此八大自然元素相摩相盪而成生動、繁複的多樣性現象；作易者因此重三畫卦，而條理出六畫的六十四卦，以由盡描寫宇宙與人生的諸般變化情態。

程伊川則曰：

上古聖人始畫八卦。三才之道備矣。因而重之。以盡天下之變。故六畫而成卦。（註一）

所謂「三才之道」，乃指天道、地道、人道，由三重的交互關係，相互感應而生發萬事萬物及林林總總的變化情態，因此由三畫卦重為六畫卦，即為描述此種複雜的現象變化之情態而成立。可見伊川承隨了孔穎達對成卦的觀點。

至於朱子，則始終認定易書原係為卜筮而作的卜筮之書，並依據繫辭傳所謂以一套著筮之法四營十八變而成卦（註二）之說。換言之，作卜筮用的卦是六畫卦，因為三畫卦無法牒著布爻，不足成占筮之用，故需重卦。朱子主張伏羲畫卦時，不但畫八卦，且畫了六十四卦，至於有無「卦名」，則不可考（註三）。對於重卦的方式，賈公彥在周禮太卜疏說：「先以下卦三爻為本，加上卦。」下卦者，即內卦，在易經裏一般稱為貞，貞為「正」或「本」的意思，表示內卦為六畫卦之基礎。上卦即外卦，在易經

中稱爲悔，悔是「爲」或「變」的意思，表示外卦是由內卦衍生，依內卦而變化出來者。

然而六畫卦是否如朱子所言係伏羲所重呢？易書未提及重卦之人，後人議論紛紛。孔穎達說：

然重卦之人，諸儒不同，凡有四說：王輔嗣等以爲伏羲畫卦，鄭玄之徒以爲神農重卦，孫盛以爲

夏禹重卦，史遷等以爲文王重卦。（註四）

孔穎達本人則在其所列舉的四種說法中採取第一種說法，即王輔嗣的觀點，認爲伏羲既畫八卦，則亦自重爲六十四卦（註五）。三國時代吳國的虞翻也主張此說法（註六），由上可知朱子是承虞翻、王輔嗣、孔穎達等人的見解。當代經學大師屈萬里先生曾作「易卦源於龜卜考」（註七）。屈先生係從易卦與甲骨刻辭比較，得證易卦源於龜卜。在其比較與分析中論究易卦與甲骨刻辭有以下數點相關處：

1 易卦九六爻位，陽位一、三、五，陰位二、四、六，與甲骨刻辭之上下正負相反很類似。

2 易卦九六之數，「九」表陽爻之剛性，「六」表陰爻之柔性，與龜紋腹九塊骨質剛硬，盾版六塊膠皮柔軟類似。

3 甲骨卜旬的刻辭，由癸酉至癸亥，六旬自下而上的駢列，猶類易卦的六爻，由初爻而至上爻。

4 六十四卦除乾、坤、頤、大過、坎、離、中孚、小過八卦錯而不綜外，其餘五十六卦皆以相反對的綜爲序，這點和甲骨兆紋及刻辭的左右相對很類似。

然而甲骨文中並未見到六十四卦之名稱，可推知作六十四卦的時代當後於甲骨文的時代（註八）。但是六十四卦及卦爻辭之作與甲骨文頗有密切關係。屈先生於該文的結論說：「八卦與六十四卦者，乃周人仿殷人龜卜之習而爲之，其興當在西周之初年也。」因此重卦之人，究竟是伏羲呢？還是文王，或

者是周初營巫祝卜筮官吏的共同製作，實難證實。依屈先生的考證再參考其他諸家的說法，八卦之重爲六十四卦且作卜筮之用，可能是由殷商演變至周初，人們在實際宗教生活中所累積而成的，其集成的時間可能是西周初年，文王可能是位重要的關係人。其他巫祝與卜筮官吏則可能是實際的參與者。

朱子既相信伏羲畫卦及重卦，那麼伏羲根據甚麼來畫卦、重卦呢？朱子語類載：「看易須是看他卦爻未畫以前，是怎模樣。却就這上見得許多卦爻象是自然如此，不是杜撰」（註九）。又云：「盈乎天地之間，無非一陰一陽之理，有是理則有是象，有是象則其數便在，……因觀天地自然之法象而畫」（註十）。作易者畫卦爻象，不是隨個人主觀的心志情意來造設，而是以客觀的實在界爲根據。在客觀的實在界中內具自自然然的陰陽之理，由此內在的陰陽之理爲根據或規範，而衍生出生生不息的現象，諸現象皆有自自然然的理則結構，亦即數。作易者遂準乎客觀實在之法象——現象中可能的共同模式而畫卦，故朱子曰：「易六十四卦、三百八十四爻，有自然之象，不是安排出來」（註十一）。

依朱子之意，卦爻雖是人設置的符號，然而使用卦爻符號所表達者，不是以人主觀的志意爲依歸，而是以自然的法象，本然的理爲依據，如是易學的研究才有客觀的根據及普遍的意義，而不流於散漫無歸，朱子嘗作詩二首以示易學研究的重點：

立卦生爻事有因，兩儀四象已前陳，須知三絕韋編者，不是尋行數墨人。

潛心雖出重爻後，著眼何妨來畫前，識得兩儀根太極，此時方好絕韋編。（朱文公文集卷十）

卦爻的依據既是作易者所識認的自然法象及本然之理，由朱子的詩看來，「兩儀根太極」是所謂的自然之理。「兩儀根太極」一語源於繫辭上傳第十一章：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生

八卦。」朱子特別重視這句話，以之爲由宇宙論來解釋易卦衍生的憑據。他說：「易有太極是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，熹竊謂此一節乃孔子發明伏羲畫卦自然之形體、次第最爲切要，古今說者惟康節、明道二先生爲能知之。」（註十二）然而朱子認爲邵康節如何依據這句話來解釋伏羲畫卦所依據的「自然之形體」呢？朱子說：

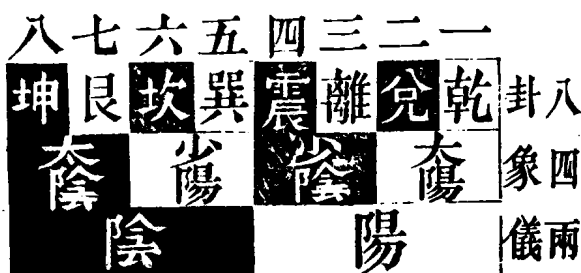
太極之義正謂理之極致耳。有是理即有是物，無先後次序之可言，故曰易有太極，則是太極乃在陰陽之中，而非在陰陽之外也。……有是理即有是氣，氣則無不兩者，故易曰太極生兩儀……妄意二儀只可謂之陰陽，四象乃可各加以太少之別，而其序亦當以太陽二，少陽二，少陰二，太陰二爲次，蓋所謂遞升而倍之者不得越二與二而先爲二也。此序既定，又遞升而倍之，適得乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八之序也，與邵氏先天圖合。此乃伏羲畫八卦自然次序，非人私智所能安排，學易者不可不知也。（朱文公文集卷三十七答程可久第三書）

太極是萬物存在的最終依據，所謂「理之極致」，太極雖生兩儀，但是却是內在於陰陽，至於太極，陰陽及二者間的關係容置於後數章探討。今將朱子所謂伏羲畫八卦所依循的自然理則，亦即邵康節所言之先天圖及其所謂的後天圖，即文王八卦次序圖、文王八卦方位圖，附載於後。

周易

圖說

伏羲八卦次序



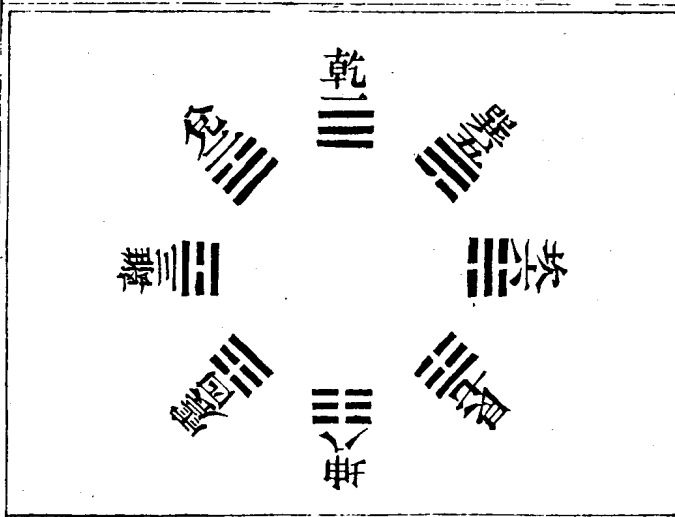
太極

繫辭傳曰。易有太極。是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。邵子曰。一分为二。二分爲四。四分爲八也。說卦傳曰。易逆數也。邵子曰。乾一。兌二。離三。震四。巽五。坎六。艮七。坤八。自乾至坤。皆得未生之卦。若逆推四時之比也。後六十四卦次序放此。

# 伏羲八卦方位

周易

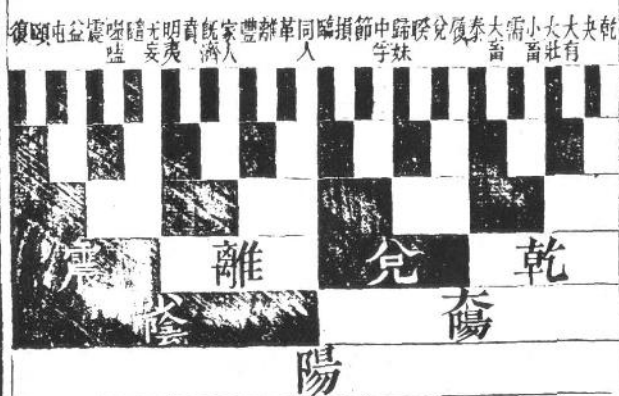
圖說



說卦傳曰。天地定位。山澤通氣。雷風相薄。水火不相射。八卦相錯。數往者順。知來者逆。邵子曰。乾南。坤北。離東。坎西。震東北。兌東南。巽西南。艮西北。自震至乾為順。自巽至坤為逆。後六十四卦方位放此。

周易圖說

## 伏義十六



前八卦次序圖。卽繫辭傳所謂八卦成列者。此圖卽其所謂因而重之者也。故下三畫卽前圖之八卦。上三畫則各以其序重之。而下卦因亦各衍而爲八也。若逐爻漸生。則邵子所謂八分爲十六。十六分爲三十二。三十二分爲六十四者。尤見法象自然之妙。

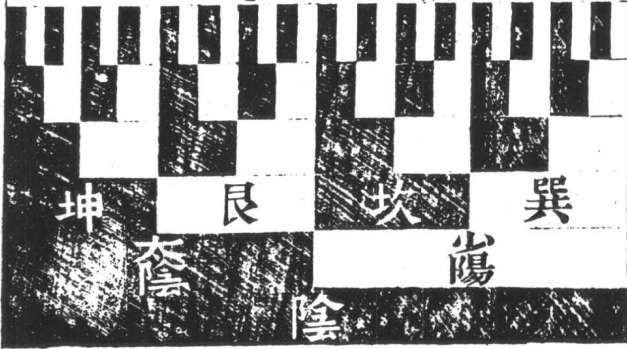


周易

圖說

四 卦 次 序

坤 剝 比 觀 豫 晉 萃 否 謙 艮 蹇 漸 小 旅 咸 遯 師 蒙 坎 渙 解 未 困 訟 升 蠱 井 巽 恆 鼎 大 姤



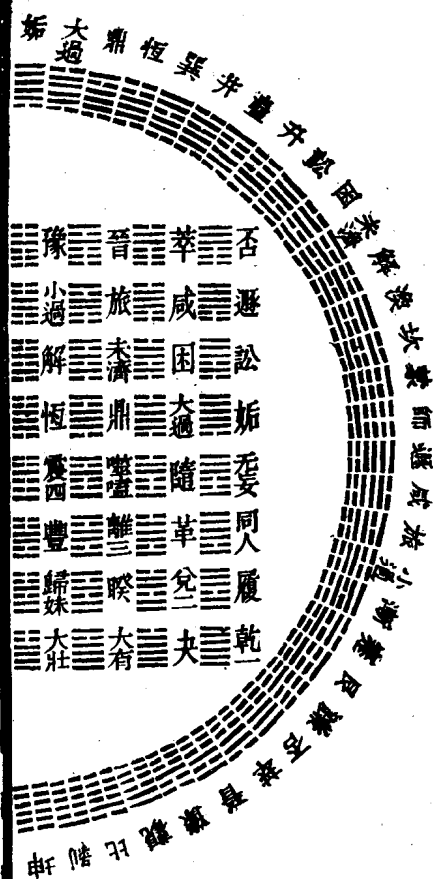
極

也。

周易圖說

伏羲四圖。其說皆出邵氏。蓋邵氏得之李之才。挺之。挺之得之穆修。伯長。伯長得之華山希夷先生陳搏。圖南者。所謂先天之學也。此圖圓布者。乾盡午中。坤盡子中。離盡卯中。坎盡酉中。陽生於子中。極於午中。陰生於午

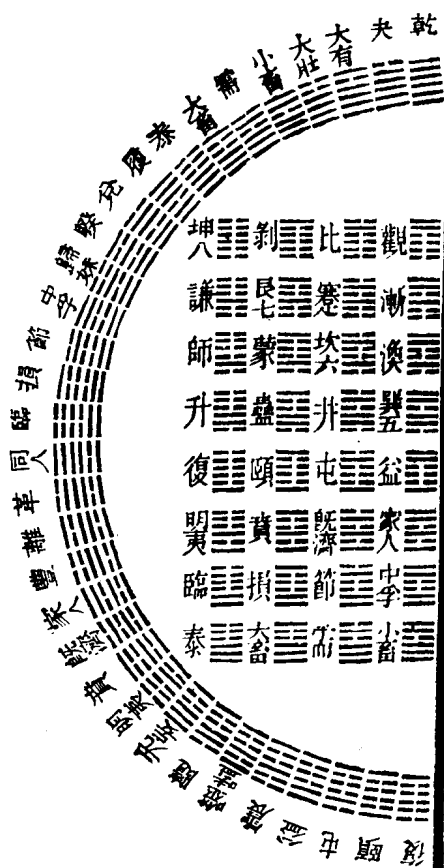
伏羲十六



# 四卦方位

中。極於子中。其陽在南。其陰在北。方布者。乾始於西北。坤盡於東南。其陽在北。其陰在南。此二者。陰陽對待之數。圓於外者為陽。方於中者為陰。圓者動而為天。方者靜而為地者也。

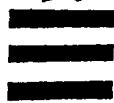
周易圖說



周易圖說

文王八卦次序

乾父



艮坎震

震長男



得乾初爻

坎中男



得乾中爻

艮少男



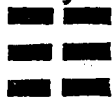
得乾上爻

巽長女



得坤初爻

坤母



離中女



得坤中爻

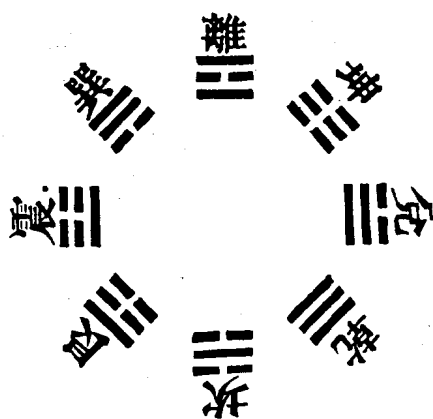
兌離巽

兌少女



得坤上爻

# 文王八卦方位



右見說卦。邵子曰。此文王八卦乃入用之位。後天之學也。

周易

圖說

先天圖的「先天」一詞乃相對於「後天」一詞，這兩個語詞同源於乾卦文言傳的「先天而天弗違，後天而奉天時」一語。唐宋以前，易家傳易不具圖，等邵雍依繫辭上傳第十一章畫出先天八卦圖，且謂之伏羲八卦次序以後，又依說卦傳第五章「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮……」所示的卦與卦之方位秩序畫成後天八卦圖，謂之文王八卦方位。另依據說卦傳第十章「乾，天也。故稱乎父。坤，地也，故稱乎母，震一索而得男，故謂之長男。巽一索而得女，故謂之長女。坎再索而得男，故謂之中男。離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男。兌三索而得女，故謂之少女。」所畫之圖稱為文王八卦次序圖。又依據說卦傳第三章：「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯，數往者順，知來者逆，是故易逆數也。」畫出先天八卦方位圖，且謂之伏羲八卦方位。並以此為基礎說明伏羲六十四卦方位。邵雍所以將其先天易學託古於伏羲，很可能是想藉此來強調其理論具有原始性和根據性。

至於伏羲始畫八卦時是否定出邵雍所謂的八卦方位，相信邵雍是拿不出確鑿的證據，而我們亦無從證實，朱子有鑒於先天圖於易書有文字根據，且具有數理的自然秩序性，例如其中的伏羲八卦次序圖，吾人察其圖式的開展，係依數學原理排列，頗為明顯，與繫辭上傳第十一章文字符合若節，此圖表示了八卦的自然次序，說明了八卦的構成歷程。朱子深信其為客觀的實在之理，而非人為的鋪設所能同日而語，特載於其易本義之前，對邵雍先天易的傳揚貢獻頗大。據宋元學案第四冊，卷十，百源學案下，黃百家案語曰：「先天卦圖，傳自方壺，謂創自伏皇，此即雲笈七籤中云某經創自玉皇，某符傳自九天玄女，固道家術士假託以高其說之常也。先生得之而不改其名，亦無足異；顧可自成一說，聽其或存或沒

於天地之間。乃朱子過于篤信，謂程演周易，邵傳義畫，撮入本義中，竟壓置於文彖周爻孔翼之首，則未免奉螟蛉爲最曾矣。」

對這些圖，元明以降，特別是清初的樸學家如黃宗義（字梨洲，一六一〇—一六九五）的易學象數論、毛奇齡（字齊字，一六二三—一七一六）的太極圖說遺議，胡渭（字臚明，一六三三—一七一四）的易圖明辨等等對邵雍的先天易攻擊甚力，然其中亦有欠公允處。例如胡渭在其易圖明辨題辭說：「古者有書必有圖，圖以佐書之所不能盡……唯易則無所用圖；六十四卦二體六爻之畫，即其圖矣。」話雖如此，但對能輔佐易書所不能盡的先天圖說却未能接受。又如黃宗義攻擊邵雍先天卦位的理由之一是：

離南坎北之位，見於經文，而卦爻所指之方，亦與之相合，是亦可以無疑矣。蓋卦畫之時，即有此方位，易不始於文王，則方位亦不始於文王，故不當之文王八卦之方位也。乃必康節必欲言文王，因先天乾南坤北之位，改而爲此。（宋元學案，卷十，百源學案下，附梨洲易學象數論，論八卦方位）

伏羲卦位與文王卦位之爭，源於邵雍託古於伏羲，而將說卦傳第五章所述八卦方位，定爲文王所作。黃宗義駁邵雍使用名詞欠當是可接受的，但因名詞欠當而否定邵雍先天卦位的研究意義和價值是值得商榷的。

事實上，吾人觀邵雍的易圖，其方圖次第的排比，皆由數所衍生，蘊含了數理的自然性、秩序感。邵雍因此而自稱爲「先天易」。客觀而論，易既有象數爲其基礎，由象推數，以數合象當有其本然的理則可循，例如邵子數往知來的圖說有其徵驗，決非以一人主觀的私意私見所能定奪。朱子所以看重邵子的

圖說，亦鑒於其數理的精密，有客觀的研究意義與價值，對易學的研究和發展或有不可忽視的貢獻。杭辛齋對此亦有公允之論，他說：

先天之圖可駁，而先天之象數終無以易也。河洛之名義可改，而天地之定數無可更也。彼駁斥者，亦非不知康節數理之精密，無懈可擊也。特以漢宋門戶之不同，攻擊朱子，不能不兼及於邵子，而又以邵說之確有根據，其象數又悉出於天然，不加造作，於是不得不為平情之論，曰九圖雖妙，聽其為易外別傳可也，不當列之經首以為結案。夫既知其妙矣，自應廣為傳佈，令人人皆知其妙，則列之經首，又何不可。（註十三）

杭辛齋謂清儒的攻擊係出於「漢宋門戶」，誠為卓見。蓋清儒承漢代學風，重名物訓詁，對文字文獻辨析異同，多方考訂以求其本之所自，其意之所當，這種嚴謹踏實的態度為其優點。但是株守師說，墨守故訓，則易陷於隘陋之弊。因此我們亦不難解釋邵雍的易學在四庫全書編纂時，不列于經首，却被置於子部數術類了。然而值得我們深思的是：先天圖雖具有數理的自然秩序，可是我們是否能夠依據這套數字的形式原理來講哲理呢？則有待商榷了。

朱子既認易原為卜筮而作，則易卦當由卜筮之數術所衍生，那麼八卦與數有著密切關係了。朱子說

易說云數者策之所宗而策為已定之數，熹竊謂數是自然之數，策即著之莖數也……熹竊以大傳之文詳之河圖洛書，蓋皆聖人所取以為八卦者而九疇亦并出焉。……則河圖、九疇之象、洛書五行之數有不可誣者。恐不得以其出於緯書而略之也。（朱文公文集卷三十七與郭冲晦書）



朱子不但認為著策具自然的定數，非人私意所能造設，換言之，著策所具的自然之數有其客觀的原理，作易者發現它而加以研究以作成八卦。朱子並且認為其中的橋樑是河圖與洛書。然而河圖、洛書究為何物？戴君仁先生曾作「河圖洛書的本質及其原來的功用」一文（註十四）有極嚴謹的探討。戴先生謂河圖洛書原為帝王受天命的符命，為古代相傳之說，以後用為占驗災異所根據的要典。河圖洛書是石製的，上面刻畫著麟鳳龜龍四種靈異動物之形象，其作用原係假天命以使民心歸附的一種政治方術。雖然漢代的劉歆（字子駿，？—二三）及魏晉間的王肅（字子雍，一九五—二五六）釋河圖為八卦，然而自漢迄唐却無人見過河圖洛書，自然也無從說出其形象了。至北宋有黑白點子的河圖洛書出現，且牽合于周易，成為一些宋儒宇宙論的根據。

至於朱子與河圖洛書的關係，杭辛齋說：「朱子所謂本儒家故物，散佚而落於方外，得邵子而原璧歸趙，非無見而云然也。邵子之書，未確指何者為圖，何者為書，朱子以蔡元定之考訂，以五十五者為河圖，四十五者為洛書，冠於大易之首，遂開是非之門。」（註十五）那麼朱子所認定的河圖、洛書是否即是繫辭上傳第十一章「河出圖，洛出書，聖人則之」所言者？考諸載籍既不足徵信，則我們是很難定論的。戴君仁先生說：「朱子認為繫辭的話，是解釋圖的，圖先繫後，而我們和胡肫明的看法相同，圖是根據繫辭作的，繫先圖後。」（註十六）姑不論孰先孰後，我們能確知者，邵雍和朱子談圖書是為了解易數，以明易卦。易中所言的數，既與著策有關，則為古代一種數術。朱子將繫辭傳所謂的天地之數與河圖洛書結合起來並予以肯定。我們若不從考證上來批判它，而由易數的觀點來看它，則發現五十五與四十五兩圖，其數之排列、開展、變化多端，其中却隱含了客觀的數理，可說是象數不祧之祖，對

易卦奧理的研究頗有裨益。雖反對者，亦難從象數之妙合上來非難朱子所看重的河圖洛書，由此亦可看出朱子治學的心態是趨向客觀義理的研究，只問有沒有研究的意義和價值，而不拘泥於門戶之見。

至論作易者畫卦的目的，朱子曰：

古人淳質，遇事無許多商量，既欲如此，又欲如彼，無所適從。故作易示人以卜筮之事，故能通志、定業、斷疑，所謂開物成務者也。（註十七）

此語正足以解釋繫辭傳：「子曰：夫易何爲者也。夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑」（註十八）。所謂開物成務，便是藉卜筮通神明之德，以測吉凶，爲人決疑解惑，堅定人的信心，培養人的意志力，指引人行動的方向和激勵實踐的力量，以成就日新又新的德性與富有的事業。故易原爲卜筮而作，而卜筮者，係藉卜筮推行教化，以開物成務。以後的象象、文言、繫辭，則皆因卜筮而推明義理，並以通乎天人性命的義理，安身立命，以人文化成天下。

## 第二節 爻

在卦畫中，爻構成卦的每一畫，「一」代表陽爻，「--」代表陰爻。六畫卦有六位，遂有六爻。在此，我們要問「爻」有什麼意義？易經繫辭傳裏有數則言論，或可回答此一問題，如：

道有變動，故曰爻。（繫辭下傳第十章）

爻也者，效天下之動者也。（繫辭下傳第三章）

爻者，言乎變者也。（繫辭上傳第三章）

許慎說文解字曰：「爻，交也。象易六爻頭交也」。說文通訓定聲：「凡从爻之字，皆錯雜意」。是知爻爲錯雜相交的意思。爻分陰陽，卦有六位，卦象事物的變易，事物所以在時空中呈現變易，是因陰陽交互吸引而起消長的變化。卦既象徵一事物整體變化的情態和歷程，則陰陽爻象徵陰陽之理，在其作用歷程中的交互變動情態。

王弼云：

夫卦者時也，爻者時之變也。（周易略例、明卦、適變通爻篇）

卦代表事物在時間變化歷程中的整體大義，爻則表現事物在每一時、每一段落的變動。

孔穎達云：

爻卦之義所存各異者，謂爻之所存，存乎已變之義，因而重之，爻在其中是也。卦之所存，存於未變之義，八卦成列，象在其中是也。（周易正義繫辭下傳第一章疏）

是知爻之所以言乎變者，係指重八卦爲六十四卦，一卦具六爻位，其所以效天下之動，是觀察現象變化的已然之跡，加以反省，尋繹出法則、形式，此法則形式係用回溯的反省方式而得的。是以孔氏疏繫辭下傳第十章曰：

言三材之道，既有變化而移動，故重畫以象之，而曰爻也。爻有等，故曰物者物類也，言爻有陰陽貴賤等級，以象萬物之類，故謂之物也。

所謂「爻有等，故曰物者物類也」，意指乾爲陽物，坤爲陰物；陽爲貴，陰爲賤。孔氏又於繫辭傳：「

爻也者，效天下之動者」下註云：

每卦六爻，皆倣效天下之物而發動也。

因此六爻在排列方式上的變化，是模擬事物所呈現的變化現象及其所內具的陰陽之理；乃就陰陽交感的相互關係，依其現象，以設定貴賤的等級。例如易繫辭上傳第一章云：「天尊地卑，乾坤定矣」。至於爻辭，孔氏於繫辭上傳：「爻者，言乎變者也」下，謂爻辭乃指陳爻象之變更情態也。

朱子對爻的看法，大致與孔穎達相近，其於乾卦卦辭處註云：

伏羲仰觀俯察，見陰陽有奇耦之數，故畫一奇以象陽，畫一耦以象陰。見一陰一陽各有生一陰一陽之象。故自下而上，再倍而三，以成八卦，……八卦已成，則又三倍其畫，以成六畫，而於八卦之上，各加八卦以成六十四卦也。（註十九）

爻是伏羲觀察天地萬物之象，得陰陽奇耦之數，而以「一」代表奇、陽，「--」代表耦、陰。「一陰一陽各有生一陰一陽之象」，意指陰陽有生發陰陽現象的功能作用，由陰陽的相互影響，彼此層層相因，而得三畫的八卦，復由八卦而重為六畫卦的六十四卦。所謂「爻」則指六畫卦的六爻，蓋朱子註曰：

爻，六爻也；既重而後卦有六爻也。（註二十）

是爻為成卦的基本元素。然而就「爻」的本身意義言，其所象徵的一陰一陽，及由一陰一陽生發一陰一陽之象，係指爻倣效天下事物的變動，而天下事物之變動，又由陰陽在時間之流上交感所促成。故朱子曰：「爻是二個交，又看來只是交變之義」（註二十一），是與前述許慎說文解字對「爻」之解析具相同的意義。「二個交」，即指以「一」、「--」二個符號，模擬天地萬物間陰陽二個自然力量交感，所

發生的變化。一卦六爻，朱子於繫辭傳「爻者，言乎變者也」註曰：

變指一節而言也。（註二十二）

所謂「一節」，係指一卦六爻中的每一爻，都用來象徵事物在時間歷程中，所處的每一變化階段之形式，亦即王弼所謂「爻者，時之變也」。

易卦中的每一爻，既象徵事物變化歷程中的某一階段，那麼一卦六爻，當象徵事物由始而終的變化歷程中有六階段。然而爻與爻間，亦即階段與階段間，不是孤立的，而是一種相陳相因的關係，前後影響的；換言之，爻與爻間，有諸般連接的關係存在，繫辭傳所謂「爻有等」（註二十三）。朱子語類亦有關係這方面的問答，茲列陳於左：

問：「道有變動，故曰爻。爻有等，故曰物。物相雜，故曰文。」曰：「道有變動，不是指那陰陽老少之變，是說卦中變動，如乾卦六畫：初潛、二見、三惕、四躍，這個便是有變動，所以謂之爻，爻中自有等差，或高、或低、或遠、或近、或貴、或賤，皆謂之等。（朱子語類卷七十六）

爻與爻間，按照其「位」所形成的諸般關係，而有高低、遠近、貴賤的等差。例如一卦六爻，由初爻、二爻、三爻、四爻、五爻而至上爻，奇數爻位代表陽位，為貴，偶數爻位代表陰位，為賤。爻位與爻位間，有上下、高低、遠近的關係。例如五爻位與四爻位較近，與二爻位較遠；五爻位較四爻位為高，四爻位較五爻位為低。因此透過一卦六爻之各爻時、位、承、乘、應、此、得中……諸因素，資以說明事物在變化歷程中所處的種種變動之狀態。

### 第三節 辭

繫辭上傳第二章曰：「聖人設卦觀象，繫辭焉，以明吉凶」。孔穎達周易正義疏曰：

卦象爻象，有吉有凶，若不繫辭，其理未顯。故繫辭屬吉凶之文辭於卦爻之下，而顯明此卦爻吉凶也。

是以卦爻之象就人事觀之，有吉凶之辨，爲說明卦爻象所蘊含的吉凶之情，因此作易者以人們所較熟悉的語辭，安置卦爻之下，以示人卦爻中所隱含的吉凶之理。

由是觀之，繫於卦爻下的文字，皆屬「辭」。因此辭分卦爻辭，其中卦辭又稱爲「彖辭」。繫辭下傳第三章：「彖者，材也」。韓康伯注曰：「材，才德也。彖言成卦之材，以統卦義也」。繫辭上傳第三章亦云：「彖者，言乎象者也」。韓康伯注曰：「彖總一卦之義也」。周易正義引褚氏、莊氏並云：「彖，斷也。斷定一卦之義，所以名爲彖也。」由此可確知卦辭乃裁斷一卦之義。

就一卦而言，一卦六爻，卦爲體，爻爲用，體貞而用變，各爻之後，有用以說明爻象的爻辭。繫辭上傳第三章：「爻者，言乎變者也」。周易正義釋曰：「謂爻下之辭言說此爻之象之改變也」。

朱子對辭的看法，大抵與孔穎達一致。其易本義於繫辭上傳第二章：「聖人設卦觀象，繫辭焉，以明吉凶」處，注曰：

此言聖人作易，觀卦爻之象而繫以辭也。

此「辭」，當指依據卦爻象所立的卦辭和爻辭，其作用是用來辨吉凶的。朱子說：

剛柔相推而卦爻之變，往來交錯，无不可見，聖人因其如此，而皆繫之辭，以命其吉凶，則占者所值，當動之爻象，亦不出乎此矣。（註二十四）

「剛柔」係指陰陽間相對待的性質和作用，二者並相互吸引、摩盪，作易者遂以卦爻的符號表示之。其中卦象代表整個事體，至於卦辭則朱子說：「元亨利貞，文王所繫之辭，以斷一卦之吉凶，所謂象辭者也。」（註二十五）而爻象則代表事物透過時空在變化歷程中，剛柔力量的「往來交錯」。爻辭則是從爻所代表的剛柔交互作用之動象上立言。朱子說：「潛龍勿用，周公所繫之辭，以斷一爻之吉凶，所謂爻辭者也。」（註二十六）換言之，爻辭的意義乃取決於爻與卦之間，或爻與爻彼此間的變動關係上而言吉凶者。然而作易者係站在人事的立場上，就其變化的抽象形式來言吉凶，供占卦者參考。是以，朱子註繫辭下傳第一章：「爻象動乎內，吉凶見乎外，功業見乎變，聖人之情見乎辭」處，更進一步地表示他的看法，他說：

內，謂著卦之中。外，著卦之外。變，即動乎內之變。辭，即見乎外之辭。（易本義卷三，頁一〇六）

其看法係以易原爲卜筮之書的立場所生。「內」指著卦的因事變而占，因爻象以呈變動之情態。「外」指「聖人」，即立卦爻辭的作易者，因爻象的變動而依據人事的立場，推斷吉凶，留下他的處世經驗與智慧，以便占者能有所受用。蓋卦爻辭的作者是藉卜筮而設教說理的，「辭」的撰寫隱含了其理想性和目的性。朱子說：

近又讀易見一意思，聖人作易本是使人卜筮以決所行之可否而因之以教人爲善……卦爻之辭只是

因依象類虛設於此，以待扣而決者，使以所值之辭，決所疑之事，似若假之神明而亦必有是理而後有是辭。（註二十七）

因此，易書所示「吉凶悔吝」皆因卦爻之動，而後以辭示人。所謂「吉凶悔吝」，乃係一組價值判斷語辭。繫辭上傳第三章：「吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善補過也」。朱子易本義註曰：「此卦爻辭之通例」。然此通例究竟是什麼意思？吾人可在朱子語類卷七十四，見其梗概：

悔吝二義，悔者將趨於吉而未至於吉，吝者將趨於凶而未至於凶。……悔是漸好，知道是錯了，便有進善之理，悔便到无咎。吝者暗鳴說不出，心下不足，沒分曉，然未至大過，故曰小疵，然小疵畢竟是過。

「悔」是漸趨向於吉，乃吉之漸，為進善之途。「吝」則漸傾向於凶，乃凶之端，有實現惡的可能性。若以過猶不及言悔吝，則朱子曰：「剛過當為悔，柔過當為吝」（註二十八）。因此繫辭傳云：「悔吝者，憂虞之象也」（註二十九）。「悔」是處於由吉趨凶的歷程中所豁醒的憂患意識，亦即一種道德醒覺，對一己的思慮言行番然有所省悟、有所悔恨，因而隨之戒慎恐懼，以免淪入錯誤，人既能有此道德的自覺，故能由凶漸趨於吉，知錯能改，故能无咎，蓋因无咎者，原有咎而能善補過也。「吝」則反之，缺乏道德的自覺，不能反省認錯，主動改過遷善，悔吝念慮云為皆是初萌動的細微處，若將人的念慮云為從相連相續的變化觀點而言，則朱子語類卷七十四有云：

吉凶悔吝四者，正如剛柔變化相似，四者循環，周而復始，悔了便吉，吉了便吝，吝了便凶，凶



了便悔。

然而究竟什麼是吉凶？朱子易本義於繫辭下傳第一章：「天下之動，貞夫一者也」處註曰：

天下之動，其變无窮，然順理則吉，逆理則凶，則其所正而常者，亦一理而已矣。

孔穎達周易正義疏解此章時，釋「貞夫一者也」之「一」，爲事物之性、事物之理（註三十）。朱子承隨之，且用以釋吉凶。蓋「理」是存在的所以然，是事物的內在形式結構，亦是事物變動時所依循的規範和途徑，能依順事物之理行事，則能實現該事物的內在價值。對人事而言，能順理得理而心安事成故曰「吉」。若違逆事物之理而行，則對事物的生存發展，則勢必有所阻擾、摧殘，對人事而言，亦終未能有所得，有所吉。朱子將天下至賾的變化，以「理」的順逆言吉凶。換言之，吉凶的關鍵在於事物的變化是否安於理？貞定於理？能貞定於「所正而常者」，則爲吉；反之則凶。因此人事之吉凶，一以歸結於是否以理來安身立命。

易雖原爲卜筮之書，卦爻辭固是因占而設，但易占對人而言，是以「信」爲主，辭中亦蘊含了吉凶的道理。至此，我們已得知「辭」與「占」的重要關係，「辭」是以理來釋占明占的。故朱子語類卷七十五曰：「占與辭是一類者，曉得辭，方能知得占，若與人說話，曉得他言語，方見得他胸中底蘊。」此外，語類中載有一則朱子肯定以理斷事明吉凶的態度：

問：以言者尙其辭，以言是取其言以明理斷事，如論語上舉不恆其德或承之羞否？曰：是（語類卷七十五）

此種以理來斷事言吉凶之法，倡於十翼完成時的儒門義理易，復興於王弼、胡瑗，程伊川繼之，以至於

朱子。

【註釋】

註 一：程伊川易傳乾卦卦辭註。河洛圖書出版社「易程傳易本義」頁三，民國六十三年台影印一版。

註 二：繫辭上傳第九章：「大衍之數五十，……是故四營而成易，十有八變而成卦」。

註 三：朱子語類卷六十七：「問：見朋友記先生說伏羲只畫八卦，未有六十四卦，今看先天圖，則是那時都有了，不知如何？曰：不曾恁地說，那時六十四卦都畫了。又問云：那時未有文字言語，恐也只是卦畫，未有那卦名否？曰：而今見不得」。

註 四：孔穎達周易正義序，頁四上—五上。

註 五：同上註。

註 六：參考李鼎祚周易集解卷十六「作易者，其有憂患乎。」條下引虞翻易注語。

註 七：中央研究院歷史語言研究所集刊第二十七本。

註 八：余永梁先生說：「卦字從圭卜，明明是有了卜字，纔有卦字的後起字。周人有了筮法以後，往往卜筮連舉；或先卜後筮或先筮後卜。商代如有筮法，甲骨卜辭不應一次都沒有連舉的。商書也只有卜而無筮，一直到君奭纔有『若卜筮，罔不是孚』二句。」語見余氏「易卦爻辭的時代及其作者」一文（民國十七年十月中央研究院歷史語言研究所集刊第一本，第一分）

註九：朱子語類卷六十七。

註十；同右。

註十一：同右。

註十二：見朱文公文集，卷三十七「與郭冲晦」第二書。

註十三：杭辛齋學易筆談（臺灣廣文書局，六十九年七月三版）（上）二集、卷二，五十七頁。

註十四：刊於臺灣大學文史哲學報第十五期。

註十五：同註十三，頁七十。

註十六：見戴君仁先生「談易」（臺灣開明書店，六十五年三月五版）頁七十七。

註十七：朱子語類卷六十六。

註十八：繫辭上傳第十一章。

註十九：朱子易經集註（以後簡稱本義、或易本義）（文化圖書公司，五十六年六月一日再版）卷一，頁一。

註二十：本義卷三，頁一〇五。

註二十一：朱子語類卷七十六。

註二十二：本義卷三，頁九四。

註二十三：繫辭下傳第十章。

註二十四：本義，卷三，頁一〇五。

註二十五：本義，卷一，頁一。

註二十六：本義卷一，頁二。

註二十七：朱文公文集，卷三十一，答張敬夫第十五書。

註二十八：朱子語類卷七十四。

註二十九：繫辭上傳第二章。

註三十：孔穎達周易正義卷八：「若得於純一，則所動遂其性；若失於純一，則所動乘其理；是天下之動得正在一也」。

## 第四章 朱子釋易書所涉及「數」之問題

歷來易學家對易學研究的理念及途徑，儘管見仁見智，然多確認易學的研究，當在理、象、數兼顧的原則下進行。可是審諸易學史：兩漢易學多趨於象數，王弼及其後的義理派易學家，似又偏於義理的闡釋。至於其中「數」的問題，易書所載有限，在研究上殊多困難。宋代圖書派的易學家，多歸本河圖洛書，與先秦易學懸隔甚遠；漢易在數的問題上，又多受當時盛行的災異、數術思想影響：「災異」多神怪占驗之說，至於「數術」一詞，乃出于漢書藝文志，包括天文、曆譜、五行、著龜、雜占、形法六家；在「數」的研究上，流於牽強附會，駁雜且支離。本文試由易書本身言及「數」處，探討朱子對「數」問題的解釋。

△易書言數，載於繫辭上傳第八章：「大衍之數五十……觸類而長之，天下之能事畢矣。」第九章：「……參伍以變，錯綜其數，通其變遂成天下之文，極其數遂定天下之象，非天下之至變，其孰能與於此。……」及第十章：「天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。……」（註一）至朱子易本義時，對孔穎達「周易正義」本的篇章有所更動。將第十章言數部份置於原第八章首，將原第八章「天數五……所以成變化而行鬼神。」一段接於其後，復將原第九章首句取置原第八章之末，合為一章，成為第九章；且於首段「天一地二，……天九地十。」下，註明：「此簡本在第十章之首，程子曰：宜在此。今從之。」原第九章，則為本義第十章，今試先討論之。

## 第一節 參伍錯綜問題

朱子於「參伍以變，錯綜其數……」處，註曰：

參者，三數之也。伍者，五數之也。既參以變，又伍以變，一先一後，更相考覈，以審其多寡之實也。錯者，交而互之，一左一右之謂也。綜者，總而契之，一低一昂之謂也。此亦皆謂揲著求卦之事。蓋通三揲兩手之策，以成陰陽老少之畫；究七八九六之數，以卦爻動靜之象也。

參伍錯綜皆古語，而參伍尤難曉……。

朱子於易傳這段話中之最關鍵處，即「參伍錯綜」一語；認為是難以究明的古語，因而將這段文字落到揲著求卦之事上。然觀此章大義，在言「易有聖人之道四焉」，陳述易書的諸般價值，占卜為其中之一；若「參伍錯綜」僅落入揲著求卦之事，則似乎侷限其涵義。漢書律曆志雖亦言及易傳此段文字，然附會於天文律曆之數，偏於自然之易，非易學「極其數」之義（註二）。正義曰：「參伍以變者：參、三也，伍、五也，或三或五，以相參合，以相改變，略舉三五，諸數皆然也。錯綜其數者：錯謂交錯，綜謂總聚，交錯總聚其陰陽之數也。……」（註三）孔穎達以數之交互變化，釋「參伍」；以陰陽之數的交錯總聚，釋「錯綜」。言雖簡略，然似較接近易書所謂由天地自然之數，而得卦爻之象，由象而蘊理之程序。「錯綜其數」，或指象徵奇耦之數的陰爻和陽爻，在六十四卦中的變換關係；「極其數，遂定天下之象」，或指陰陽爻在易卦六位上，交錯成六十四卦、三百八十四爻。

## 第二節 天地之數問題

「天一、地二、大三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十」一段，東漢、鄭玄易注曰：「天地之氣各有五，五行之次：一曰水、天數也，二曰火、地數也，三曰木、天數也，四曰金、地數也，五曰土、天數也。此五者，陰無匹，陽無偶，故合之：地六爲天一匹也，天七爲地二偶也，地八爲天三匹也，天九爲地四偶也，地十爲天五匹也。」

漢魏之際，虞翻承之。李鼎祚、周易集解（後皆簡稱爲李氏集解）載虞翻之言曰：

天一水甲

地二火乙

天三木丙

地四金丁

天五土戊

地六水己

天七火庚

地八木辛

天九金壬

地十土癸

虞翻並謂「此則大衍之數五十有五，著龜所從生，聖人以通神明之德，以類萬物之情」（註四）。虞翻將天地奇偶之數與五行、天干，一一配合；並謂天地之數五十五，爲大衍之數，爲易占的根據。然而與易書所謂「大衍之數五十」有出入，虞翻只云：「天地數見於此，故大衍之數略其奇五，而言五十也」（註五）。若吾人欲問天地之數，何以要「略其奇五」以爲大衍之數？天地之數與五行、天干相配合的理論基礎又何在？則似不易能有令人滿意之哲學解釋。

孔穎達周易正義曰：「此言天地陰陽自然奇偶之數也。」又云：「此章欲明神之德，先由天地之數而成，故云故明易之道，先舉天地之數也。」天地之數即自然之數，天數有五奇數，相合爲二十五；地數有五偶數，合爲三十；天地之數合計爲五十五。按正義之意：易書求易道，係由窮極天地自然之數，以通神明之德。數的理則，爲天地自然的客觀法則，是宇宙神妙的規律。由數的自然理則，以通宇宙內在的奧妙，爲孔穎達的信念。

朱子語類七十五卷，則載朱子之看法爲：

卦雖八而數須十，八是陰陽數，十是五行數。……五行本只是五，而有是十者：蓋一個便包兩個，如木便包甲乙，火便包丙丁，土便包戊己，金便包庚辛，水便包壬癸，所以爲十。

朱子似受虞翻影響，亦將天地之數，與五行、天干相配，並解釋五行爲五單位。天地之數與天干有十個，五行每一行，即每一單位；從木開始，順十干之序納二個。其不同於虞翻者：虞翻由水開始，依水、火、木、金、土之序，按十干之秩，一項納一個，納畢五個後，再輪回續納五個，且天地亦依此序，輪流排列，詳見前述。朱子則以八卦爲本，來納十個數。故易本義註該章曰：



此言天地之數，陽奇陰耦，即所謂河圖者也。其位一六居下，二七居上，三八居左，四九居右，五十居中。

又將本義中，原在「大衍之數五十……再扐而後卦」一段後之「天數五，地數五，五位相得而各有合，……此所以成變化，而行鬼神也」，移至「大衍之數」前，並接在朱子另外移來「天一、地二，……天九、地十」之後，且註曰：

此簡本在大衍之後，今按宜在此。天數五者：一三五七九，皆奇也；地數五者：二四六八十，皆耦也。相得：謂一與二，三與四，五與六，七與八，九與十。各以奇耦爲類，而自相得。有合：謂一與六，二與七，三與八，四與九，五與十，皆兩相合。二十有五者，五奇之積也。三十者，五耦之積也。變化：謂一變生水，而六化成之；二化生火，而七變成之；三變生木，而八化成之；四化生金，而九變成之；五變生土，而十化成之。鬼神，謂凡奇耦生成之屈伸往來者。

其所謂「有合：謂一與六，……五與十」者，很明顯地受邵康節河圖之影響。

今將本義所附載之河圖，列於左並於圖上加配有關的解釋：

圖中以白點代表奇數，即天數；黑點代表耦數，即地數。一、二、三、四、五，爲先天數，位於內側；六、七、八、九、十，爲後天數，處於外側。

考之西漢揚雄太玄經有云：「一、六爲水，二、七爲火，三、八爲木，四、九爲金，五、十爲土。」蓋太玄一書，乃揚雄摹易之作，其學說實多老子與易傳之思想。其後鄭玄、虞翻，皆受其影響，這是河圖

數論在漢代已有的證明。河圖四方中央數字之排列方式若再追溯，則管子幼官篇所載四方中央之數，也與河圖全同；禮記月令篇言春、夏、秋、冬之數，亦與河圖數論相符；而呂氏春秋十二月紀中四方之數，皆如是也。另據今人程石泉先生說：「周代之『周髀算經』及『九章算術』中蘊含之數學知識，可能與易『繫辭傳』所保有之舊有傳說及『河圖』、『洛書』有密切之關係。」（註五）至宋代，則以黑白點子代數字，而出現現今朱子所傳之河圖形象。至於由一至十的天地之數，有關來源，朱子則謂爲不待人事安排的天地間自然而底物事（註七）。揚雄、鄭玄、虞翻等人，僅安置數目與五行之配合與排列，未作哲學解釋。事實上，河圖之真正原意亦爲數學排列，及宋代河圖形象出，易學家欲作哲學性之解釋，而難以若合符節，因感困難，此亦可想見之事。

至於易卦之生成，則繫辭傳有段記載，這是由數生卦的占卜方法，亦即數與術結合，所生成一套演著策之數術。朱子說：「揲著法，不得見古人全文，如今底一半是解，一半是說。」（註八）。朱子在易原爲十筮而作的理念下，參究古法，加入已見，特作一筮儀，附於本義之前，此外另作一篇「著卦考誤」（註九）

朱子在易學啟蒙亦有明著策篇，且其研究的筮占法，爲後人所重，並以爲頗爲適當，其說可參考清、江慎之河洛精蘊內篇、第二卷諸節。茲先將本義繫辭上傳、第九章「大衍之數五十」一段，按朱子註釋之分節法，分爲五節，先舉原文，次引朱子解釋，再予以評論。

### 第三節 大衍之數

(甲)大衍之數五十，其用四十有九。分而爲二，以象兩；掛一以象三，揲之以四，以象四時；歸奇於扚，以象閏；五歲再閏，故再扚而後卦。

朱子本義註曰：

大衍之數五十，蓋以河圖中宮天五乘地十而得之。至用以筮，則又止用四十有九，蓋皆出於理勢之自然，而非人之知力所能損益也。兩，謂天地也。掛，懸其一於左手小指之間也。三，三才也。揲，間而數之也。奇，所揲四數之餘也。扚，勒於左於中三指之兩間也。閏，積月之餘日，而成月者也。五歲之間，再積日而再成月。故五歲之中，凡有再閏，然後別起積分。如一掛之後左右各一揲而一扚。故五者之中，凡有再扚，然後別起一掛也。

大衍之數，「衍」字義同「演」。然大衍之數五十，天地之數則爲五十五，其間出入的原因爲何？歷來諸家各有其說，惟均不得善解。孔穎達在周易正義中，引錄諸家說法如下：

京房云：五十者，謂十日十二辰二十八宿也，凡五十。其一不用者，天之生氣，將欲以虛來實，故用四十九焉。馬季辰云：易有太極，謂北辰也，太極生兩儀，兩儀生日月，日月生四時，四時生五行，五行生十二月，十二月生二十四氣。北辰居位不動，其餘四十九，轉運而用也。荀爽云

：卦各有六爻，六八四十八，加乾坤二用，凡有五十，乾初九潛龍勿用，故用四十九也。鄭康成云：天地之數五十有五，以五行氣通，凡五行減五，大衍又減一，故四十九也。姚信、董遇云：天地之數五十有五者，其六以象六畫之數，故減之而用四十九。但五十之數，義有多家，各有其說，未知孰是。

正義所引諸家之說，似都傾向於數字的牽強附會：京房、馬季辰以天象的數字，比附五十之數；荀爽則以卦爻數來附會，鄭玄則以五行之數的減除來解釋，姚信、董遇以天地之數減掉六爻之數，以成四十九；似乎都未能提出可靠之資料依據，和較周全的解釋。朱子謂：「大衍之數五十，以天地之數五十有五，除出金、木、水、火、土五數，并天一便用四十九，此一說也。數家之說雖多不同，某自謂此說却分曉」（註十）。朱子所接受之說法，乃鄭康成的解釋。至於大衍之數五十之由來，朱子係依河圖內層之天五乘地十，而得五十。蓋繫辭有云：「河出圖，洛出書，聖人則之」（註十一），朱子認為「大衍五十」一段話，是用來解釋河圖的，故持上說。然而胡渭（拙明）易圖明辨卷一，對此點有所說明：「蓋古之立數者，凡疇零不用，故於五十五數，去其五，……且蒼莖之生，一本百莖，中分之得五十，彼此參會，皆由自然」。依胡渭之意：河圖是根據繫辭而作，繫辭先於河圖。此說似較朱子認定河圖先、繫辭後為合理，並可說明：河圖中大衍之數五十，是用著之數，並非河圖之數。再者「天一地二……天九地十」一段，原不與「大衍之數」一段同章，而是朱子將前者置於後者之前，而認為前者解釋後者，且前者依河圖而來。

「大衍之數五十」一節，當是古代占筮家相傳下來揲蓍之法。何以其數五十？其用則四十有九？孔氏正義引韓康伯注王弼之說謂：「演天地之數，所賴者五十者……所用者，則四十九蓍也。蓍所以堪用者，從造化虛无而生也。……太一虛无，无形无數是非可數也。然有形之數，由非數而得成也，即四十九是有形之數，原從非數而來。……言此其一不用者，是易之太極之虛無也」（註十二）。這是王弼依老子「無」爲「有」之本，有生於無的思想，以一爲虛無、無形的太一，即太極以四十九爲由，虛無非數的太一或太極，所從出的有形之數。此說雖未解釋「五十」這個數字的來歷，但對置其一、用四十九的理由，能以老子的思想來申述，似較能自圓其說。朱子僅歸之於「出於理勢之自然，而非人之知力所能損益也」，較不如王弼之明確可解。高懷民教授在其所著「先秦易學史」中，謂：「七」這個數字，關係到古代神祕的大道。尚書、舜典云：「在璿璣玉衡，以齊七政」。文王的筮術與日月七星的天道，或有關聯，或許因此重七爲四十九，四十九爲奇數，富於變化，加一成整數五十，爲天生自然之數，一代表太極，去一不用，表示太極先動（註十三）。高教授的解釋，頗具參考價值。

#### 第四節 以數行著策求卦之術

至於朱子以數求卦的進行程序，吾人可依易本義前之筮儀，予以略述：

一、占筮者取櫝中五十策，放回一策於櫝中，用四十九策。（此象徵繫辭傳所謂大衍之數五十，其用四十有九，易學啟蒙明蓍策第三謂：「置其一不用，以象太極，而其當用之策，凡四十有九，蓋兩儀體具而未分之象也。」）

二、以左右手隨意將四十九策分成兩部份，分置於左右兩大刻。（這是第一營，即「分而爲二，以象兩者也」。「兩」指天地，朱子於著卦考誤說：「分置左右兩手象兩者，左手象天，右手象地是象兩儀也。」）

三、以左手取用左大刻，以右手取右大刻之一策，掛在左手無名指與小姆指之間。（這是第二營，所謂「掛一以象三者也」。著卦考誤謂：「掛一者，掛猶懸也，於右手之中取其一策，懸於左手小指之間。象三者，所掛之策所以象人而配天地是象三才也。」）

四、以右手四揲左手之策。（這是第三營之半，所謂「揲之以四，以象四時者也」。「揲」就是四策、四策地數着，著卦考誤謂：「象四時者，皆以四數是象四時也。」）

五、將餘數置於左手無名指與中指之間。（此第四營之半，所謂「歸奇於扚，以象閏者也」。著卦考誤謂：「扚，勒也。……象閏者，積餘分而成閏月也。」）

六、以右手將過揲之策，放回左大刻，而取用右大刻之策，此時則以左手四揲之。（這是第三營之半）

七、將餘數置於左手中指與食指之間。（這爲第四營之半，所謂「再扚以象再閏者也」）。由於第一變用四十九策，先掛其一策以象三，因此其餘四十八策，正好爲四的倍數，分爲二部後，以左手四揲右手之策後所得的餘數，及以右手四揲左手之策後所得的餘數；二餘數相合，當爲四或八。蓋四揲後的餘數爲一、二、三、四之間，左邊的餘數若爲一，則右邊的餘數當爲三，左二則右亦二，左三則右一，左四則右亦四。

八、以右手把過揲之策放回右大刻，將左手三個指縫間的著策，同放在格上第一小刻，是爲一變，再以

兩手取出已放入左右大刻之著，而集合一起。（由於第一變的餘策爲四或八，以原來的四十九減去四或八，再扣去原掛在無名指與小姆指間的一策，所餘當爲四十四或四十著策，以作第二變之用）九、將一變所餘的四十或四十四著策，依照第一變的程序，復四營之，然後再將掛於三個指縫間的著策，放置在格上第二小刻，是爲第二變。（第二變持用的四十或四十四著，扣去掛於小姆指與無名指間的一策，餘四十三或三十九，四課計數後，餘數均爲三，因爲分爲左右二邊四課，因此左邊四課後，若餘一著策，則右邊四課後，餘策爲二；若左爲二則右爲一，左爲三則右爲四，左爲四則右爲三。因此第二變後所餘著策爲四十四減三或七，再扣掉掛於小姆指與無名指之一策，得四十或三十六；或以四十減扣之，得三十六或三十二，故第三變所用之策，將爲四十、或三十六、或三十二。）

十、再做第二變的過程，取左右大刻之著合之，再四營之，將掛於之策，置於格上第三小刻，是爲第三變。（第三變後所餘著策，依前二變的減扣法，第三變持用之策爲四十、或三十六、或三十二，扣掉掛於小姆指與無名指間的一策，則爲三十九、三十五、三十一，四課計算後，餘數均爲三，因爲分成左右二邊四課，因此左邊四課後，若餘一策，則右邊四課後，餘二策；若左邊四課後，餘二策，則右邊四課後，餘一策；左爲三則右爲四，左爲四則右爲三，因此第三變後的餘策，爲以四十、或三十六、或三十二扣掉三或七，再扣掉掛於小姆指與無名指間的一策，結果是三十六、三十二、或三十二、二十八，或二十八、二十四。則所得餘策數目應爲：三十六〔老陽〕、三十二〔少陰〕、二十八〔少陽〕及二十四〔老陰〕之間。再以「四」除之，得九〔老陽〕、八〔少陰〕、七〔少

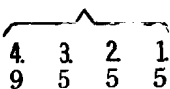
陽」、六「老陰」。

十一、三變完畢，則依所遇揲之策，而畫其爻，其中九「老陽」和七「少陽」，畫為「一」；八「少陰」和六「老陰」，畫為「一」，而得一爻。朱子在筮儀中，則將老陽畫為「〇」（重也），少陽畫為「一」（單也），少陰畫為「一」（拆也），老陰畫為「×」（交也）。

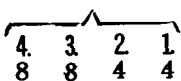
十二、如是每三變而得爻，十八變則得六爻而成卦。

由於三變而成爻，因此欲知三十六、三十二、二十八、二十四各餘策出現的情況，可由三變時，依掛扚於指間的著策數目來分析：

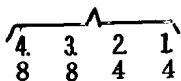
第一變  
掛扚於指間的著  
策總數可能為



第二變  
則為



第三變  
為



將三變中數種可能數相加，則為：

$$5 + 4 + 4 = 13$$

其可能出現的機會為

$$3 \times 2 \times 2 = 12$$

$$49 - 13 = 36$$

老陽出現的機會有12次的可能

$$5 + 4 + 8$$

$$3 \times 2 \times 2 = 12$$

$$5 + 8 + 4$$

其可能出現的機會為

$$3 \times 2 \times 2 = 12$$

$$9 + 4 + 4$$

$$1 \times 2 \times 2 = 4$$

$$28$$



49 - 17 = 32      少陰出現的機會有28次的可能

5 + 8 + 8

$$3 \times 2 \times 2 = 12$$

9 + 4 + 8 = 21      其可能出現的機會為  $1 \times 2 \times 2 = 4$  } 20

9 + 8 + 4       $1 \times 2 \times 2 = 4$  }

49 - 21 = 28      少陽出現的機會有20次的可能

9 + 8 + 8 = 25      其可能出現的機會為  $1 \times 2 \times 2 = 4$

49 - 25 = 24      老陰出現的機會有4次的可能

陰出現的機會，為老陰的4次加少陰的28次，共為32次。

陽出現的機會，為老陽的12次加少陽的20次，其為32次。

老陰、老陽呈現的可能性，為  $4 + 12 = 16$ 。

少陰、少陽呈現的可能性，為  $28 + 20 = 48$ ，為老陰老陽的3倍。

四者出現機會的多寡，則由多至少，依序為少陰、少陽、老陽、老陰。以上數字的推算與分析，可參閱朱子易學啟蒙、明善策第三。

至於陽數為奇，陰數為偶，吾人亦可由上述掛於指間的四項著策總數四、五、九、八，得以說明。即視其所含四的約數為奇或偶：四與五各含「一」個四的約數，「一」為奇，奇為陽；九與八各含「二」個四的約數，「二」為偶，偶為陰。

此外陰陽老少出現機會，呈現差等的問題。據高懷民教授的解釋：

因爲在筮術中所求得的卦象變爻愈多，情況便愈複雜，裁斷吉凶便愈困難，變爻少才能作明確的裁斷。今觀左傳和國語二書中所留下來的筮例，絕大多數是一爻變，只有國語晉語中有三爻變筮例

一、左傳襄公九年有五爻變筮例一，而這兩處都是惹起爭論的筮例。（註十四）

## 第五節

由老陰、少陽、少陰、老陽之數得「當期之日」、  
「萬物之數」與「八卦而小成」

（乙）乾之策，二百一十有六；坤之策，百四十有四，凡三百有六十，當期之日。

此段朱子在本義之解釋，不如啟蒙明確。啟蒙曰：

乾之策，二百一十有六者；積六爻之策，各三十六而得之也。坤之策，百四十有四者；積六爻之策，各二十有四而得之也。凡三百六十者，合二百一十有六，百四十有四而得之也。當期之日者，每月三十日，合十二月爲三百六十也。蓋以氣言之，則有三百六十六日；以朔言之，則有三百五十四日。今舉氣盈朔虛之中數而言，故曰三百有六十也。（註十五）

「乾之策，二百一十有六」，係以老陽數三十六乘六而得。「坤之策，百四十有四」，係以老陰數二十四乘六所得。二者相合，得三百六十，爲「氣盈朔虛之中數」。「當期之日」者，指當一年之數。所以用老陽老陰者，蓋乾卦繫辭曰用九，坤卦繫辭曰用六。蓋易用九六，不用七八也。

（丙）二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。

本義朱子註曰：

二篇謂上下經，凡陽爻百九十二，得六千九百一十二策。陰爻百九十二，得四千六百八策。合之

得此數。

二篇者，指上下經六十四卦，陰陽爻各一百九十二，各乘以老陽數三十六及老陰數二十四，各得六千九百一十二篇及四千六百八策，二者相合爲一萬一千五百二十，象徵陰陽交變所衍生的繁然萬有之數。

（丁）是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成。

本義曰：

四營，謂分二、掛一、揲四、歸奇也。易，變易也。謂一變也。三變成爻，十八變則成六爻也。若對照啟蒙對繫辭傳這段話的解釋，得知四營是指行著策時的四次經營，將四十九著策分爲二部份，爲第一營。掛一著策於小姆指與無名指之間以象三，爲第二營。以四著策爲單位，分數二部份的著策爲「揲四」，是爲第三營。將揲四後的剩餘揲策，扐於無名指與中指間、及中指與食指間，是爲第四營。「易，變易也，謂一變也。」「一變」，指經過四度經營著策後所成之一變。三變得爻，九變得三爻成內卦（三畫卦），所謂「八卦而小成」。

#### 六、卦的占吉凶用途

（戊）引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。

本義曰：

謂已成六爻，而視其爻之變與不變，以爲動靜。則一卦可變而爲六十四卦，以定吉凶，凡四千九十六卦也。

六畫卦之變化，由一卦可引申至六十四卦，則易經的六十四卦，可引申爲四千九十六卦，象徵天下林林總總的事物之吉凶。朱子此說似受西漢焦贛（延壽）易林之影響，易林一書，有一套獨特的占驗法，其書做八卦重爲六十四卦的原理，而將六十四卦中的每一卦，依次與六十四卦相配合。例如乾、乾之坤、之屯、之蒙……之未濟；如是，六十四卦中的每一卦，皆可變爲六十四卦，總共可得四千九十六變卦。每變卦下，皆繫以吉凶的斷語，多數斷語爲四言詩句，而乾之坤的「之」字，乃後世術家所謂「由某卦變爲某卦」的「變」之意（註十六）。

啟蒙疏曰：

六爻成，內外卦備，六十四卦之別可見，然後視其爻之變與不變，而觸類以長焉，則天下之事，其吉凶悔吝，皆不越乎此矣。

啟蒙釋「觸類而長之」，係依據六畫卦裏的爻之變與不變。至於如何求變，則未進而明言之。本義所謂每一卦可變爲六十四卦，則六十四卦可得四千九十六變卦；亦語焉未詳。一般而言，由本卦引而求之卦，即變卦，其實際操作的步驟，多難得明晰。今筆者得觀程石泉教授「周易成卦及春秋筮法」一文（註十七），對「之卦」的討論，頗具參考價值。

總之，象既由易卦所成，至於易卦的衍生，朱子特注重繫辭傳所言的天地自然之數，及其運用於蓍策的數術，這是朱子就易爲卜筮而作的原始史實，探究卦之產生的客觀自然基礎——數，從而探討數中所寓之理則，因此朱子所以對易數感興趣，一則基於原爲卜筮而用的易卦係由數所生，這一客觀事實，二則數中有理，朱子基於其格物窮理的治學興趣，擬對數理做客觀的研究（註十八）至於易數與萬物的關係

，語類載：

問理與數，曰：有是理便有是數，有是氣便有是數，蓋數乃是分界限處，又曰天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十是自然如此，走不得。（朱子語類卷六十五）

對朱子而言，萬物是由陰陽之氣所實際生成的，有是理便有是氣，而有是氣便有是數，因此由數的變化可推知萬物的生成變化，朱子說：「有氣有形便有數，物有衰旺，推其始終便可知也。」（註十九）對於數與理，象的這種相互關係，民國初年的杭辛齋做過扼要的闡釋，他說：「蓋易之爲書，合象數而言，言數必兼象，言象必兼數，二者恆相互而不相離，象也者形也……形僅能備陰陽之理，而象則兼備陰陽之氣也。易數既兼象，而又與陰陽之理及天地流行之氣無不相合，故言數之體用者，亦必能與象及理氣相準，而後能融會貫通曲暢無遺。」（註二十）卦爲象，著爲數，在古代皆爲卜筮之用，以後易學家乃以象和數代表宇宙變化之符號，其中數既代表變化，則簡單的數目字代表變化的原素，例如：一代表奇數，象徵天，二代表偶數，象徵地。奇偶相合象徵天地交感而起變化，由此所衍生的天地之數的變化乃是數字的基本變化，然而象數的起源乃是爲卜筮，卜卦以卦象爲主，占著則以數爲主，在占卜時，可以策數而得卦形，然而以一套自然之數或著術的變化是否能夠做哲學上的義理解釋，則似欠嚴密的說明了。

## 附 註

註 一、見孔穎達，周易正義疏，以下簡稱正義。

註二、漢書律曆志云：「三微之統既著，而五行自青始，其序亦如之，五行與三統相錯。傳曰：天有

三辰，地有五行，然則三統五星可知也。易曰：參伍以變，錯綜其數……太極運三辰五星於上，而元氣轉三統五行於下，其於人，皇極統三德五事。」

註三、正義卷七疏繫辭上傳第七章。

註四、見周易集解，（學生書局六十五年九月再版），頁二三一。

註五、同上書，頁二二七。

註六、見程石泉先生「易學新探」（文行出版社六十八年七月臺一版）頁一〇四。

註七、朱子語類，卷六十五載：「石子餘問易數曰：都不要說……譬之草木皆是自然恁地生，不待安排，數亦是天地間自然底物事」。以下簡稱語類。

註八、語類、卷七十五。

註九、見朱文公文集，卷六十八，頁十二至頁二十八。

註十、同註八。

註十一、見繫辭上傳第十一章。

註十二、見正義疏「大衍之數」一節。

註十三、高懷民「先秦易學史」一四六頁，東吳大學中國學術著作獎助委員會。六十四年六月初版。

註十四、見前註頁一四八。

註十五、見朱子周易啟蒙下篇明著策第三。

註十六、此處焦延壽易說，係參考高懷民教授著「兩漢易學史」頁一二八—一三二，作者本人出版，六十四年八月再版。

註十七、見程石泉教授著「易學新探」一書，頁四十一—五十五，文行出版社印行，六十八年七月台一版。

註十八、朱子說：「熹竊謂，既謂之數恐必有可窮之理」，見朱文公文集卷三十七「與郭冲晦」第一書。

註十九、見朱子語類，卷六十五。

註二十、見杭辛齋「學易筆談」（廣文書局六十九年七月三版）（上），二集卷三，頁一五八。





## 第五章 朱子對易書中象、位、時之看法

### 第一節 象

易曰：

聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。（繫辭上傳第八章）

韓康伯注曰：「乾剛坤柔，各有其體，故曰擬諸形容。」孔氏正義疏曰：

頤謂幽深難見，……以此深賾之理，擬度諸物形容也。見此剛理，則擬諸乾之形容；見此柔理，則擬諸坤之形容也。象其物宜者，聖人又法象其物之所宜，若象陽物宜於剛也，若象陰物宜於柔也，是各象其物之所宜。六十四卦皆擬諸形容，象其物宜也。

作易者由天下萬物動靜的變化現象中，妙悟幽深難見的至理，擬度其形容，而由剛柔之理衍生乾坤之形容，象徵了陰陽之物的情態，乾坤剛柔爲萬物動靜變化所以然之依據。六十四卦則以卦爻的符號，來比擬象徵由乾坤剛柔所推衍出來的事物之萬象。例如：泰卦則比擬「泰」之所以爲泰的形容，象徵了泰之物宜、形象。

朱子對易書之言「象」，承襲正義之說，故於本義注曰：「象，卦之象；如說卦所列者」。語類中亦載曰：

問：擬諸其形容者，比度陰陽之形容。蓋聖人見陰陽變化雜亂，於是比度其形容，而象其物宜

，是故謂之象。曰：也是如此。嘗得郭子和書云：其先人云，不獨是天地風雷、水火山澤，謂之象。只是畫卦，便是象也。說得好。（朱子語類卷七十五）

朱子本義對易繫辭傳所言及之象，均作卦爻畫解。例如「八卦以象告」（註一），朱子注曰：「象，謂卦畫」。「是故易者，象也。象也者，像也」（註二），本義注曰：「易卦之形，理之似也」。然易卦以形所象者何？所似之理為何？朱子曰：「易者象也，是摠說起言，易不過只是陰陽之象」（註三）。

至於易書如何象「陰陽」？朱子曰：「爻之奇耦，卦之消息，所以效而象之」（註四）。爻之奇耦，指「一」、「--」。卦之消息，指「一」、「--」與卦爻畫六位上的互變情態。「--」，由下往上退衰，謂之「消」。「一」，由下往上滋長，則謂之「息」。故卦的消息，皆倣效陰陽而以卦爻的畫象來形容象徵之。蓋八卦符號系統，緣於伏羲氏仰觀俯察宇宙變化流轉之紛然現象，在觀察到的萬象中，經深思熟慮之反省，發現諸般現象的流轉中，有一共同特徵——變化，所以變化的原因，即動。遂將發動現象的能力、原因，以「一」的符號，比擬象徵之，後人稱之為「陽」。同時在發現「動」之後，透過時間歷程而持續地觀察，發現在發動、剛健、進取……的現象狀態後，繼起一承順、柔靜、衰退……之現象狀態，而以「--」的符號比擬之，後人謂為「陰」。「一」與「--」所象徵現象之二種狀態，及其原理、能力，係相生相連的對待關係，形成相對對當；即陽與陰，互為對方存有之原因或條件：陰為陽存有的依據，陽為陰存有的根由。如是，天地萬物所連成的現象特徵，乃為陰陽相對待、相往復地輪轉不已。此律則可用以說明諸般自然現象、社會現象和人文現象的生、長、成、

衰、毀。因此所謂「卦之消息」，係以象陰陽爻之奇耦，在一卦六位上的升降、往來情態，象徵天地萬物中，有二種相對待、相依存的能力、原因，而交互流行不已，使宇宙萬物呈現着由動而升、進、往、……及其反作用，即動而後靜的降、退、來、……之變化。

然則易之「象」有那些？前引述朱子之言有云：「象，卦之象。如說卦所列者」。所謂卦之象有二層指意：一層是卦爻畫本身——象，可稱爲卦爻象，如前引朱子：「只是畫卦，便是象也」。八卦爲八種基本圖象，重爲六十四卦，則有六十四象。爻有奇耦，是爲爻象，由於其所處的「時」及「位」不同，六十四卦有三百八十四爻，是故有三百八十四爻象。卦爻之象，爲易書所設計的基本畫象，吾人可謂之本象。另一層指意則爲說卦傳所申述者。其中似有二種，第一種爲物象，下又分三類：其一爲八卦所象徵自然界的物象（註五），所謂天、地、山、澤、水、火、雷、風，取象於天地者。其二爲近取諸身的人身象，所謂八卦分別取象於首、腹、足、股、耳、目、手、口者（註六）。其三爲遠取諸物的分殊物象，例如馬、牛、龍、雞、金、布、門闕、大輿……等等。若說卦所列，多屬象徵物態的物象。第二種則指八卦之德能或朱子所謂：「八卦之性情」（註七），可稱爲「意象」，即說卦傳第七章云：「乾，健也。坤，順也。震，動也。巽，入也。坎，陷也。離，麗也。艮，止也。兌，說也。」

六十四卦卦辭所斷之卦象，有元、亨、利、貞、吉、无咎、无不利、不利有攸往、貞厲、悔亡、貞凶、有悔、終凶……等等。這些語辭皆爲預測事情未來的變化趨勢，而以人事立場，依人自身對事物狀態之喜好、苦樂、愛憎、憂懼等情意反應，關切自身在與事物交互影響之變化中，所可能遭遇的處境、可能感受到的衝擊或順泰；並按人種種情意反應所衍生的趨避傾向，採取預先行動以配合變化之進行。

例如：「吉」者、「元亨」者、「利貞」者、「无咎」者，傾向於愛慕、渴求、實現和享有。若「悔亡」、「貞凶」、「終凶」等可能之狀態，則生厭惡、恐懼之情，而思採取行動，逃避之、化解之。因此六十四卦卦辭所斷卦象之語辭，可說是以情理彰往察來，預測事物發展的可能趨向及其與人之關係，所下價值判斷的價值語辭。換言之，這些語辭所指涉者，係由客觀情境、人的自身、及其相互關係所形成的事件，而以人的價值意識做一判斷，供人在時間的變化之流中，做一抉擇上的參考。這些價值判斷語辭，若尋其卦爻畫象之依據，則又以內外卦的卦德及其相互關係所衍生的意義為主。而內外卦的卦德，係由八卦所象徵的自然物象，就其功能作用的情狀所引申出來的，因此八卦的卦德，亦象徵八卦的意象。

至於六十四卦的爻辭所言及者，幾乎皆為諸般事態。例如：屯六二爻辭：「乘馬班如，匪寇、婚媾」。解上六爻辭：「公用射隼于高墉之上，獲之无不利」。鼎九四爻辭：「鼎折足覆公餗，其形渥，凶」等等，象徵事態的象，吾人可稱為事象。而欲理解事象，則須擬議其言辭，觀其會通，其意義多為類比義，因此爻辭所指的事象，不易瞭解。朱子亦謂：

易畢竟是有象，只是今難推：如既濟高宗伐鬼方在九三，未濟却在九四。損十朋之龜在六五，益却在六二。不知其象如何？（語類卷六十六）

朱子基本上肯定：易乃以「象」言物喻事，例如朱子語類載：

或說易象云果行育德，育德有山之象，果行有水之象。振民育德，則振民有風之象，育德有山之象。先生云：此說得好，如風雷益，則遷善當如風之速，改過當如雷之決。山下有澤，損則懲忿有摧高之象，窒慾有塞水之象，次第易之，卦象都如此。（卷六十六）

「果行育德」係蒙卦大象之辭，「振民育德」爲蠱卦大象之辭，皆由自然物象，引申到人事而生意象，因天道以推人事，於理與情由隱喻而言，頗爲傳神。易繫辭傳云：「聖人立象以盡意」，莫過於此。故朱子云：「卦中要看得親切，須是兼象傳，但象不傳了」（註八）。蓋探討易理雖依據易象，古時也或有解「象」之法，惜今已失傳，因此易雖有象，但因解象之法失傳，後人遂有本易象推理的困難，特別是以類比義指喻事理的事象。清末民初劉師培亦云：「周易本有象經，今象傳存而象經亡，故易有佚」。果真如此，若能由象經與象傳相對照，或可尋出解象之法。

至論象與數的關係，左僖公十五年傳：「韓簡侍曰：龜，象也。筮，數也。物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數」。據左傳所云，物生而後有象，即易書「見乃謂之象」也。象而後有滋、有數，則象先數後，乃就實在界萬物生成的客觀程序而言。朱子亦曾以萬物生成的法則，解釋象數的相互關係。語類卷六十七曰：

問易。曰：聖人作易之初，蓋是仰觀俯察，見得盈乎天地之間，無非一陰一陽之理，有是理則有是象，有是象則其數便自在。

依朱子意：理象數具客觀自然的依據，有理則含蘊象，理隱微難見，象則爲理的表現，明顯昭著，因此由象可明著理。而數是理的形式規定，有理便有氣，有氣、有形便有數（註九）。有氣有形，則理可藉氣、形顯示自身，亦即藉象表現自己。有氣有形，即是象；由象又可尋出氣的形式規定，即數；由數知象，由象知理，則認識的程序，恰與實在的自然生成程序：理——象——數相反。

## 第二節 位

所謂「位」指卦位，係指作易者所設置的一套符號系統，用以描述易體在實在界的作用中所造化出來的變易之現象，朱子曰：

天地設位而易行乎其中，以造化言之也。乾坤成列而易立乎其中，以卦位言之也。（註十）

顯而易見者，易書是藉卦位來言變易的，易繫辭下傳第八章云：「易之爲書也不可遠，爲道也屢遷，變動不居。周流六虛，上下無常，剛柔相易」。所謂「周流六虛」者，朱子在本義註曰：「周流六虛謂陰陽流行於卦之六位」。朱子將六虛釋爲六畫卦的六位，因六位爲虛設的形式，故稱爲六虛。又則象徵陰陽之實有，在六位上，因不同的事變而上下交互更迭地流行。朱子曰：

陰陽有箇流行底，有箇定位底。一動一靜，互爲其根，便是流行底，寒暑往來是也。分陰分陽，兩儀立焉，便是定位底。（語類卷六十五）

依朱子之意，「易」有二層意蘊：一是流行不息，變化不已的變易義。二是因陰陽性質對待，在相互作用中相互交易的交易義，所謂「分陰分陽，兩儀立焉」也。易書之作，至少係本此二層義而立。

### 說卦傳第二章：

昔有聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故易六畫而成卦，分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章。朱子本義註曰：「兼三才而兩之，總言六畫。又細分之，則陰陽之位間雜而成文章也」。所謂「兼三才



位和立場。所謂爻位是以符號來表示爻與爻之間的形式關係，在朱子易本義中，其言「位」，除了六爻的爻位義之外，尚包含當位、承乘、應、中與正等關係，茲分述於下：

### 一、當位

上圖中，凡一卦各爻從其所居之位而言，若爲陽爻居初、三、五等陽位，陰爻居二、四、上等陰位，則陽爻居陽位、陰爻居陰位，謂之當位、或得位。反之，則陽爻處陰位，或陰爻處陽位，謂之不當位、或不得位。原則上，當位、得位者爲吉，不當位、不得位者爲凶。易書於六爻之位，凡陽爻稱「九」、陰爻稱「六」。審易書所取吉凶之義，蓋陽爻處陽位者，多能以剛健成其壯；例如朱子於易本義屯卦初九爻辭註曰：「屯難之初，以陽在下……然居得其正，故其占利於居貞」。凡以陰爻居陰位者，多象徵以柔順輔成其事，例如朱子於易本義比卦六四爻辭註曰：「以柔居柔、外比九五，爲得其正，吉之道也」。故吉。若以陽爻處陰位，則多顯柔弱早退，甚至不能有所作爲；例如朱子於易本義小過卦九四爻辭註曰：「當過之時，以剛處柔，過乎恭矣」。以陰爻處陽位，則又過於剛強，有失柔順，例如朱子於易本義豫卦六五爻辭註曰：「當豫之時，以柔居尊，沈溺於豫，又乘九四之剛，衆不附而處勢危」。故爻義多悔咎。這是指理論上的凶吉，至於一卦中實際上的吉凶，當配合爻與爻、卦與爻的諸般關係和義理而定。

今審之易象傳及象傳言不當位者凡十六卦，其中用「位不當」之語辭者，有否六三、豫六三、臨六三、噬嗑六三、大壯六五、晉九四、睽六三、萃九四、震六三、豐九四、兌六三、小過九四、未濟六三，共計十三卦。「未當位」、「不當位」、「非其位」、「未得位」者較少，依序爲解九四、困九四、



恒九四、旅九四，各一卦。至於象、象傳中言當位者共十七卦，其語辭用「當位」者，有蹇象、節象、既濟象、賁六四、蹇六四。用「得位」者，有漸象、渙象。用「正位」者，有家人象、渙九五。用「位正當」者，有履九五、否九五、兌九五。用「中正」者，有需九五、訟九五、比九五。用「正中」者，有井九五、巽九五。不論當位或不當位，就以上三十三卦所指爻位而言，皆指二、三、四、五爻位，而未言及初爻和上爻。王弼因此在周易略例辨位篇曰：

案象無初上得位失位之文。又繫辭但論三五、二四同功異位，亦不及初上，何乎？唯乾上九文言云：「貴而无位」，需上六云：「雖不當位」。若以上爲陰位邪？則需上六不得云不當也。若以上爲陽位邪？則乾上九不得云貴而无位也。陰陽處之，皆云非位。而初亦不說當位失位也。然則初上者，是事之終始，无陰陽定位也。故乾初謂之潛，過五謂之无位；未有處其位而云潛，上有位而云无者也。歷觀衆卦，盡亦如之。初上无陰陽定位，亦以明矣。

王弼係以繫辭傳下傳第九章：「二與四同功而異位，……三與五同功而異位，……」。乾上九文言傳與需上六象傳爲依據。然而初、上是否誠如王弼所謂「初上者，是事之終始，无陰陽定位」？朱子對此持有異議，如於語類卷六十七曰：

問：王弼說初上無陰陽定位如何？曰：伊川說陰陽奇偶，豈容無也？乾之上九貴而無位，需上六不當位，乃爵位之位，非陰陽之位。此說極好。

漢代京房易傳中：以初爻爲元士、二爻爲大夫、三爻爲三公、四爻爲諸侯、五爻爲天子、上爻爲宗廟。未知朱子所謂「爵位」者，是否指此？程伊川與朱子對王弼「初上无陰陽定位」所持之議，清初顧炎武

亦從之（註十四）。

## 二、承乘

承乘代表逆順之象，可用以辨逆順。所謂承乘者，係指一爻與所比鄰之他爻間上下關係，有互相對待之意；凡此爻在彼爻之上，則此爻對彼爻而言爲「乘」，彼爻對此爻而言爲「承」。爻與爻之關係，可比擬成天地間事物，互相以種種不同的方式聯繫、影響。承乘即多指陰陽爻間之相親比，依陰陽自然的理法：陽性健、陰性順，陰陽間有主從的先後關係，故若以柔承剛，即陽上陰下，原則上爲吉，例如朱子於易本義渙卦初六爻辭註曰：「居卦之初，渙之始也。……其吉可知，初六非有濟渙之才，但能順乎九二，故其象占如此」。以柔乘剛，即陰上陽下，原則上爲凶。例如朱子於易本義註震卦六二爻辭謂：「六二乘初九之剛，故當震之來而危厲也」。但是實際上的吉凶，當兼顧卦爻間的其他因素關係。相互配合而觀。

## 三、應

陰陽間之相感通、相回應，表示萬物間相互依存、相輔相成的關係，意味天地間事類雖繁，但內在著諸般秩序與條理。然則「應」所象徵之意義爲何？王弼於周易略例明卦適變通爻篇云：「夫應者，同志之象也」。相應既爲同志之表現，能相感應，則其義爲吉。然同志情況又不只有相應而已，所謂應者，係指上下體，亦內外卦，相對稱的兩爻間之關係，若初爻與四爻、二爻與五爻、三爻與上爻呈現一陰一陽時，統稱爲「應」。例如朱子於易本義註家人卦九五爻辭時謂：「九五剛健中正，下應六二之柔順中正……吉可必矣」。若兩爻所呈現者，皆爲陰，或皆爲陽，則謂之「無應」。此外，一卦六爻中，若爲

一陽爻、五陰爻，或一陰爻、五陽爻，亦爲應；且常爲大感應。例如朱子於易本義註大有卦卦辭處謂：「又六五一陰居尊得中，而五陽應之，故爲大有」。唯內外同體的八純卦之六爻，皆不言應。

#### 四、中與正

六畫卦的每一卦，可分爲內外卦或上下體，第二爻爲內卦之中。第五爻爲外卦之中；因此易卦爻位的「中」，指二、五兩爻。由象、象辭之言，可得二原則：一爲凡言「剛中」、「剛得中」者，必有九五或九二爻，且辭義多屬吉。二爲凡言「柔中」、「柔得中」者，必有六二或六五爻，且多象徵小事吉。若九五、六二，則不僅合乎「中」且「當位」，因此特稱爲中正（正指當位）。例如同人象：「中正而應」，指九五。中正有時稱爲正中、中直，例如比九五象曰：「顯比之吉，位正中也」。同人九五象曰：「同人之先，以中直也」。中與正，無有不善，然「中」之善，猶勝於「正」。六爻當位者，如既濟卦六爻未必皆善。易卦凡二、五爻之居中處，其卦爻辭言吉者獨多。「中」所以較「正」爲勝，朱子釋曰：「中重於正，正未必中。蓋事之斟酌得宜合理處便是中，則未有不正者；若事雖正而處之不合時宜，於理無所當，則雖正而不合乎中，此中未有不正，而正未必中也。」（註十五）

至於易經在卦象上所言之「中」，其義是否僅指二、五兩爻？據高懷民先生於大易哲學論之看法：二、五爻位之言「中」，乃藉其爻位居中關係而言，實際上，「中」的意義「主要是在『時』與『位』上，其他『應』『承』『乘』等也都有關係。也就是說一個人行事能夠因『時』因『位』，也能夠善用『應』『承』『乘』等關係，便是『中』，在卦象上只是藉二、五兩爻以稱名此一含義罷了」（註十六）。

今觀繫下傳第九章：「若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備」。所謂「中爻」者，依朱子本義註：「此謂卦中四爻」，而「卦中四爻」當指二、三、四、五爻。朱子認爲此中四爻，對易經十分緊要。茲將繫辭傳所言及朱子本義的解釋，分兩段探討：

一、易云：「二與四同功而異位，其善不同，二多譽，四多懼近也，柔之爲道不利遠者，其要无咎，其用柔中也。」（繫辭下傳第九章）

朱子本義註曰：

同功，謂皆陰位。異位，謂遠近不同，四近君，故多懼，柔不利遠，而二多譽者，以其柔中也。同功者，指二、四爻皆屬陰之德位。所謂遠近之不同，係以與第五爻的君位關係而言。四爻近五爻，位於敏感的處境，遂與象徵君位之五爻，有密切的利害關係及首當其衝的影響性，因此多懼。朱子意思雖不明晰，然仍有可理解處。然若「柔之爲道不利遠者」與第二爻何以多譽？似欠積極之關聯和意義。朱子本義雖對「其要无咎，其用柔中也」沒有解釋，然語類中倒有一則有關之問答：「近君則當柔和，遠去則當有強毅剛果之象」（註十七），此乃重要的原則性之提示。

此外，據李光地周易折中卷首義例，謂易中比應之義，以第四爻與第五爻相比、第二爻與第五爻相應，最爲重要；而比與應，當處一陰一陽的情形，才能象徵彼此相求而相得。「應」既已釋之於前，所謂「比」者，指爻與爻上下位相比連，二、四爻與五爻的合理關係，當以五爲尊位，四近五而承順之，二遠於五而應之。易中以六四承九五者共十六卦——比、小畜、觀、坎、家人、益、井、漸、巽、渙、節、屯、需、蹇、既濟、中孚，辭義皆吉。例如比卦九四爻辭：「外比之，貞吉」。以九四承六五者亦

十六卦——離、恒、晉、鼎、震、大有、睽、解、歸妹、旅、小過（以上十一卦不爲吉）。豫、噬嗑、豐、大壯、未濟（以上五卦爲吉）。此十六卦不能皆吉，而以凶者多，例如離卦九四爻辭：「突如其來如，焚如，死如，棄如」。至於二與五相應的關係，易中以六二應九五者共十六卦，不能皆吉，凶吝者亦有之，如否、同人、隨、觀、咸等六二爻辭，非吉辭；屯、遯、蹇、既濟，則表處艱難而守貞順之節；唯比、无妄、家人、益、萃、革、漸，皆適合上下德之時，其辭爲吉。此即繫辭傳所謂：「柔之爲道不利遠者，其要无咎，其用柔中也。」

另外，易中以九二應六五者，有蒙、師、泰、大有、蠱、臨、恒、大壯、睽、損、升、鼎等爻辭，皆爲吉辭。而大畜、歸妹、未濟，雖非吉辭，亦非凶辭也。所以如此者，二遠而應五，如是「應」若要發生效能，則當貴乎剛毅有爲了，故六二之柔，不如九二剛健應六五之善。綜觀二五之應與四五之比，朱子有二種普遍性的、原則性的解釋，其一爲前述「近君則當柔和，遠去則當有強毅剛果之象」的義理，另一原則性的解釋是有關九二應六五何以較優於六二應九五，其言爲：

易以九居五，六居二爲當位而詞多艱，以六居五，九居二爲不當位而詞多吉，蓋君以剛健爲體而虛中爲用。臣以柔順爲體而剛中爲用，君誠以虛中行其剛健，臣誠以剛中守其柔順，則上下交而其志同矣。（註十八）

二、易云：「三與五，同功而異位。三多凶五多功，貴賤之等也。其柔危，其剛勝邪。」

朱子本義註曰：

三五同陽位，而貴賤不同。然以柔居之則危，唯剛則能勝之。

依朱子意：三與五皆陽位，是以同陽德之功，所不同者，五之爻位貴、三之爻位賤（註十九）。再者，五位外卦之中，縱有不當位，却有居「中」之吉，且「中」之善勝於「正」。而三不居中位，無得中之善，遂有失位之累。關於「柔居之則危，唯剛則能勝之」，朱子則未進一步解釋。今觀六爻之位，三爲內卦之極，處上下卦之交，象徵人內外出入、進退去就之際，非平易安和的處境，爻辭亦多疑不定之意，如坤六三：「或從王事」、損六三象辭：「三則疑也」、觀六三：「觀我生進退」，因此三爻的爻辭，多凶危的警示，如乾九三：「君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎」。故居三爻的處境，當以剛毅果決之行，方能勝任其事。五爲外卦之中，又係陽位；在易卦爻之六位，由上而下爲尊卑貴賤之差等；五爲至尊之位，例如大有彖傳：「柔得尊位」、需彖曰：「位乎天位，以正中也」、履彖曰：「剛中正履帝位而不疚」。先儒注經，大抵以五爲君位，四以下爲臣子百姓，因此五象徵擔當大任行大事者，故以剛方能勝任之。

### 第三節 時

易書乃言變、處變之書，「變」的概念往往透過「時」的形式解釋，蓋「變」基於動。易書言變，主要是以陰柔陽剛的動靜關係解釋萬物的生成變化，時間則是陰陽動靜事物變化的歷程。因此，「時」的預設是易書的必要條件。易云：

吉凶悔吝者，生乎動者也。剛柔者，立本者也。變通者，趣時者也。（繫辭下傳第一章）

朱子本義註曰：

吉凶悔吝，皆辭之所命也。然必因卦爻之動而後見。……一剛一柔，各有定位，自此而彼，變以從時。

易書中的「辭」，是作者對事物變化所做的預測，而其對人行動方向的指示，係依據剛柔在卦爻位上往來、升降、盈虛消息的變動；剛柔之變動，又以從「時」因素為主。易分經與傳，在經言剛柔，於傳言陰陽。朱子對剛柔與陰陽之關係，及剛柔之「立本」與「變通」的分別，曾言：

剛柔者，陰陽之質；是移易不得之定體，故謂之本。若剛變爲柔，柔變爲剛，便是變通之用。

（語類卷七十六）

剛與柔是陽與陰據以作用的一定性質，在二者相求互變的活動中，自此而彼地，由「剛變爲柔，柔變爲剛」。剛柔或陰陽的流轉往來，即「變通」。所謂變通者，便是爲了「趣時」。朱子曰：「剛柔二個是本，變通只是其往來者」（註二十）<sup>9</sup>「往來」即剛柔在六爻位裏上下地流行交易。

今觀六十四卦象傳有豫、隨、頤、大過、坎、遯、睽、蹇、解、姤、革、旅等十二卦，皆具讚「時」之文字。此外，在其他卦的象傳中，亦有多處強調隨「時」應變的重要性。例如：

乾象傳：「時乘六龍以御天」

蒙象傳：「以亨行而時中」

大有象傳：「應乎天而時行」

損象傳：「與時偕行」

益象傳：「與時偕行」

升象傳：「柔以時升」

艮象傳：「動靜不失其時」

豐象傳：「天地盈虛，與時消息」

小過象傳：「與時行也」

由上觀之，「時」爲易書中明顯而重要之因素，雖與「位」不可分，但象徵立場或空間的「位」，屬靜態的形式，爲時間歷程上的據點，位如不當，猶可反悔調整；然而處「時」不當，則一瞬即逝，不易再返，徒留遺憾。王弼易學特別重視「時」，甚至以「時」的觀點解釋卦爻。其周易略例明卦、適變通爻篇云：

夫卦者時也，爻者時之變也。

卦透過「時」，顯示出全體大義；「時」爲卦之首要因素，及解釋爻變的主要依據，而爻又爲象徵一卦由時間歷程中相承相續的各個變動狀態。王弼又曰：「夫時有否泰，故用有行藏」（註二十一）。蓋一事物在時間的流變中，有不同的時義，因此六爻的變化，亦效天下之變動，人事之進退行止，亦當配合之，並亦步亦趨，所謂「吉凶有時，不可犯也；動靜有適，不可過也」（註二十二）。

朱子亦頗強調「時」之重要性，語類曰：

問：讀易貴時，今觀爻辭，皆是隨時取義，然非聖人見識卓絕，盡得義理之正，則所謂隨時取義，安得不差？曰：古人作易是爲卜筮，今說易者，乃是硬去安排。聖人隨時取義，只事到面見審驗個是非難爲如此安排下也。（語類卷六十七）



是易辭作者對辭義吉凶的判斷，不是安排僵硬的機械秩序，而為隨時取義。因事件隨時緣起，作易者乃隨時之義，審驗是非，以時之否泰，決定進退行止，並示人趨吉避凶。

於是，蒙卦所以亨吉者，朱子本義註曰：

九二以可亨之道，發人之蒙，而文得其時之中。

此為以得時而吉的原則註卦爻之例。九二雖以陽爻居陰位，有不當位之慮，然有得時之勢用，故有可亨之道。

困卦征凶者，朱子本義註曰：

九二有剛中之德，以處困時。……征行……非其時。

此乃以失時而凶的原則註卦爻之例。蓋九二雖居內卦之中，有剛中之德，但征非其時，故為征凶。

艮卦有時止時行之義，朱子本義註曰：

艮之義則止也。然行止各有其時，故時止而止，止也；時行而行，亦止也。

時止而止，時行而行，一切安於時變，然亦非處處因順現實而無原則；隨時行止，是為能活潑地堅守原則的方法。朱子語類曾對此點於艮卦處，補充說明之：

時止則止，時行則行，止固是止，然行而不失其正，乃所以為止也。（語類卷七十三）

朱子主張隨時義進、退、存、亡，要皆不失於正道。這是安於時變、貞守正道的時中原則。即以上舉的蒙卦為例，朱子曰：

所謂二五以志相應而初筮則告之，再三瀆則不告，皆時中也。（語類卷七十）

由上可見，「時」亦即卦時，對朱子而言卦時不但指六十四卦卦辭所表示的各卦爻之時機，亦兼指各卦爻辭所顯示的際遇或處境。在六十四之卦時中，有的係指時機，例如前舉的艮卦所表示的時機是「時行而行」及「時止而止」，必求合於時宜之中為處世原則。而上述的困卦，其卦時係指際遇或處境，表際遇或處境之卦，其處世原則在權衡事變以使行動適中，處困卦之時，應以九二剛中之德，如此才能免過和不及的流弊，雖處困時而免於凶害。朱子嘗闡釋伊川易傳序「易，變易也，隨時變易以從道」之語，他說：

隨時變易以從道，主卦爻而言，然天理人事皆在其中，今且以乾卦潛、見、飛、躍觀之，其流行而至此者，易也。其定理之當然者道也……易中無一卦一爻不具此理，所以沿流而可以求其源也。（註二十三）

卦爻者象事物變化之流行，透過時間的因素，依循事物在實然的變易脈絡中，抽繹出其所依據的當然之理，亦即道，準易道之理以安時處順，才是學易者學易以受用易學智慧的旨趣所在。

註釋

註一 繫辭下傳第十二章。

註二 繫辭下傳第一章。

註三 朱子語類卷七十六。

註四 本義卷三，頁一〇六。

註五 說卦傳第三章。

註六 說卦傳第九章。

註七 語見本義卷四，說卦傳第七章註。

註八 朱子語類卷六十六。

註九 朱子語類卷六十五，易一，綱領上之上「數」一節。

註十 朱文公文集卷四十一，答連嵩卿書。

註十一 朱子語類卷七十七：「問：分陰分陽，迭用柔剛，陰陽剛柔只是一理，兼而舉之否？曰：然」。

註十二 朱子語類卷七十七。

註十三 同右。

註十四 顧炎武日知錄卷一，「六爻言位」條。

註十五 朱子語類卷六十七。

註十六 高懷民「大易哲學論」，頁三五二。

註十七 朱子語類卷七十六。

註十八 朱文公文集卷九十四，敷文閣直學士李公墓誌銘。

註十九 朱子語類：「問：上下貴賤之位何也？曰：四、二則四貴而二賤，五、三則五貴而三賤，上、初則上貴而初賤」。

註二十 朱子語類卷七十六。

註二十一 王弼周易略例，明卦適變通爻篇。

註二十二 同右。

註二十三 朱文公文集卷四十四，「答方伯謨（士繇）」書。

## 第六章 易書言物表情達意之方法論

### 第一節 易書的語言符號與實在世界之關係

易繫辭傳有云：

子曰：「書不盡言，言不盡意」。然則聖人之意，其不可見乎？子曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情僞。繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」。（繫辭上傳第十二章）

此章言易書表達認識的方式，首先肯定文字有其局限性，不能充分表達說話者的心意。爲了補足文字在表達功能上的困乏，作易者遂以卦爻符號系統的形式構成象，並藉具含蓄性、象徵性之「象」，以較活潑、豐富的表達方式，陳述其所認識的實在世界。然而符號含蓄且抽象的表達方式，不易讓人捉摸，故爲能把握其內涵意蘊，文字解釋的輔助功能，乃必不可少，因此「繫辭焉以盡其言」。於是，由爻卦符號所形成的「象」（物象、意象、事象），以及繫於象下的「辭」，皆成爲易書作者言物表情達意的基本方式，（象）和「辭」所指稱者屬於可以擬諸其形容象其物宜的形而下者，換言之卦爻系統擬議現象界的變動，其作用是藉一套符號系統以隱喻的方式來象變，實際變動的是現象界存在事物之生滅變易，亦就是說卦爻所描述者是形而下的氣化活動，爻有六位等級之分別，陰陽爻在六位上交相錯雜，象徵萬物變化之繁雜曲折象。「辭」是用來幫助我們瞭解卦爻象的，朱子以陰陽指稱形而下的物變世界，亦即把陰陽落於爻象所指的實然界。因此，易書對朱子而言，其「立象」、「設卦」和「繫辭」所能盡者，乃屬

於可以擬諸其形容，象其物宜的形而下事物，因此有未盡之意，而需變通和鼓舞，朱子說：「變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神，立象、設卦、繫辭皆謂卜筮之用，而天下人方知所以避凶、趨吉，奮然有所興作」（註一）藉卜筮以指點「象」、「辭」未盡之意，從而引導天下人做吉凶的價值判斷，生發有意義的生命行為，是朱子對易書原始作用的想法，朱子對「變而通之以盡利，鼓而舞之以盡神」的解釋有泥於卜筮之說的成見，牟宗三先生對這句話解釋為：

變通是關節，即是可說者，而不盡之利則是不可說者。可說者名言相應，不可說者非名言相應。鼓舞以盡神，鼓舞是可說之關節，而神用無方，則是不可說者。朱子言：「變通、鼓舞，以事而言」……無論主觀措施所呈現之名言與符號，或客觀之事之表而可見之關節，皆是名言相應，可得而見聞者，即皆是形而下者。而其所盡之意、利，以及情偽與神，則皆是形而上者，不可得而見聞者，亦即非名言相應也。（註二）

名言與符號所相應者是可見聞的現象物而所盡之意，則為不可見聞的形而上之存有，那麼在易書中此名言與符號為「象」與「辭」，其欲盡之「意」為形而上的易之理，牟宗三先生說：

就易經言，象與辭是構成易經之重要成分，自有其作用。然易經之象，客觀地，說明是卦爻之圖象，主觀地說，（如大象小象之象），明是取象，象徵之意。而卦爻之圖象亦是象徵事變之幾，取象則是心中所得之意。每一意是一普遍之理。『立象以盡意』，即立象以明幾與理。此則象自有其啟發與指點之作用，此即所謂「盡」，辭是說明象者，亦自有其啟發與指點之作用，即助象以指點幾與理。此即「繫辭焉以盡言」。是則言與象皆有啟發與指點之作用。目的在幾

與理，而言與象皆工具。（註三）

因此，形而上的易理是藉着「辭」與「象」或卦爻符號為媒介而啟發、指點出來的。然而辭與卦爻象本身不是形而上的理，因此不能拘執辭與卦爻象以求易理，如此是以辭象困限抽象的易理，而陷入以「辭」「象」害「意」之境，為捕捉易理，吾人當對辭象變通其義以瞭悟其真實的指意，換言之，我們當以辭、象的象徵義，類此義，隱喻義等方式來把握超越的，形而上的易理。

王弼周易略例、明象篇，也曾對辭、象、意有過極深刻的解說：

夫象者，出意者也；言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。

此處言「象」，係指卦爻象，象是用來表達「意」的媒介或工具，「意」則藉「象」表達其內涵。「象」即是「意」投射出來的表達物，依循此表達物，則可尋繹出被表達者——意，所謂「可尋象以觀意」。又由於「象」本身是抽象的表達形式，對此形式本身所象徵的內涵，須用一般人約定俗成的語辭解釋之，因語辭是人在經驗界中所熟悉的符號。用此熟悉的符號，說明所不太熟悉的另一套符號——象，即所謂「言者，明象者也」、「盡象莫若言」。至於語辭以解釋「象」為主體，因此語辭的解釋，是由象所限定；換言之，語辭依象而發生，象為約定語辭意義的依據。

吾人又可以簡約的方式，分從二方面重述王弼的觀點。一從作易者表達其認識的意義言：作易者先在心靈界形成「意」，才能用一套抽象的符號形式——卦爻系統，曲盡其意蘊；復以一套一般人在經驗中所熟悉的符號——語辭，解釋該抽象符號形式，以幫助人瞭解其所象徵的抽象意義。換言之，作易者表達

其認知的方式是：意——象——言。二從讀易者接收、瞭解作易者的思想意態方式言：恰爲倒逆的程序，即依據易書繫於象下的辭，輔助瞭解抽象的卦爻象；透過卦爻象，以契悟作易者心靈界中的思想意態。換言之，學易者係按「尋言以觀象」、「尋象以觀意」，即言——象——意的歷程，達到作易者的智慧和意境。

王弼倡「得象而忘言」、「得意而忘象」，旨在抨擊漢代易學家多拘泥於以象數研究易學，而流於牽強附會，使易學呈現支離破碎、義理不彰之蔽，但未免有矯枉過正之嫌，故雖掃了象數，開了義理易學之大道，然誠如王弼所言「言生於象」、「象生於意」，言與象既因作易者之思想義理而生，豈可爲了開展義理而忘言、忘象，且在失去言與象的根據下，義理發展雖靈活，却有離開易書本義而失諸穿鑿之過。是以朱子評曰：

以上底推不得，只可從象下面說去，王輔嗣、伊川皆不信象，如今都不敢如此說，只可說道不及見這個了，且從象以下說，免得穿鑿。（語類卷六十六）

朱子認爲我們若要客觀地探求作易者對實在世界所認知之易理，則卦畫和言辭，與作易者之思想義理當不可分割。此可由繫辭上傳第一章所陳述的作易之源起，得知作易者如何以造化之實，作易書之理。即：天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。

本義註曰：

天地者，陰陽形氣之實體。乾坤者，易中純陰純陽之卦名也。卑高者，天地萬物上下之位。貴



賤者，易中卦爻上下之位也。動者，陽之常。靜者，陰之常。剛柔者，易中卦爻陰陽之稱也。方，謂事情所向，言事物善惡，各以類分。而吉凶者，易卦中卦爻占決之辭也。象者，日月星辰之屬。形者，山川動植之屬。變化者，易中著策卦爻，陰變爲陽，陽化爲陰者也。此言聖人作易，因陰陽之實體，爲卦爻之法象。莊周所謂易以道陰陽，此之謂也。

從朱子這段解釋文字中，吾人可看出朱子將繫辭傳的這段話，分屬爲二個界域：一爲含日月星辰之屬的天，山川動植之屬的地，天地萬物間的上下秩序，陰陽的動靜等等，屬於自然界或實在界。另一爲易書中代表卦爻貴賤的位，卦爻上象徵陰陽的剛柔，以及指稱卦名的乾坤，則屬語言符號界。其中陰陽爲自然界中的實體，剛柔爲語言符號界中，象徵陰陽的法象或性質。自然實在界與語言符號界，有相互連繫的關係，語言符號界的設置，是作易者用來指謂、象徵自然實在界的實有。換言之，作易者係以卦爻位、言辭等設置，描述自然界天地萬物的靜態秩序、陰陽迭運的動態變化，所謂「此言聖人作易，因陰陽之實體，爲卦爻之法象」。

然而實在界中，萬事萬物雜然並陳於天地之中，六十四卦三百八十四爻，亦爲繁複的符號變化。然而，實在界所呈現的多樣性現象中，並非雜亂無章，事物與事物之間，係由縱橫交錯的種種關係，連結成有機的秩序，此秩序和條理，當有一中樞處，使事物的現象，由簡而繁、由近及遠地衍生和發展。王弼所謂：「物无妄然，必由其理，統之有宗，會之有元，故繁而不亂，衆而不惑。」（周易略例、明象篇）但此萬物因之而存、百動因之而運的宗主，又爲何？王弼乃歸之以「理」。繫辭上傳第一章則曰：

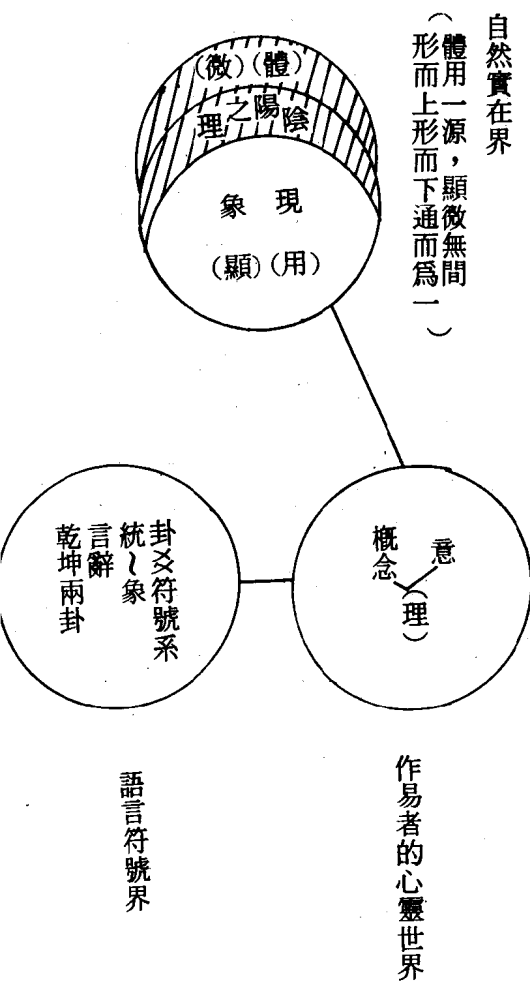
乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以簡能，……易簡而天下之理得矣。

朱子本義訓「乾知大始」之「知」爲「主」，語類則曰：

乾知太始，坤作成物，知者管也，乾管却太始，太始卽物之始，乾始物而坤成物也。（語類卷七十四）

乾坤爲萬物資生資始的生元，萬物在乾生坤成中，繁衍出林林總總的現象，乾坤易簡之理，成爲萬物因之而生成、依之而運動的宗主，透過比喻天地功能作用之乾坤，易之卦爻及辭才有起點和核心，所謂「乾坤其易之緼邪！乾坤成列，而易立乎其中矣」（註四）。易書藉著乾坤兩卦的設定，卦爻所以成，義理所以衍，因此乾坤兩卦，爲作易者表達其所認取的天地自然之理的門戶。

今試作一圖以示作易者、易書表達的方式，與實在世界三者間的關係，並陳述朱子可能的解釋：



右圖中，概念界代表作易者仰觀俯察自然界的現象，經過心靈深刻反省，而對所認識到的實在，形成諸般抽象概念。諸概念對作易者而言爲「意」，係表示其對事物的瞭解。就客觀方面而言，代表事物的理相，即事物存在的所以然。

語言符號界的需要，係因作易者對事物瞭解所形成的抽象概念，若要表達出來，則必須藉助一些可覺察的符號。作易者在易書中所用以表達的形式，有卦爻符號系統、繫於卦爻下的言辭、能「統之有宗、會之有元」的乾坤兩卦。易書中的卦爻符號系統與言辭文字系統有所意含，而與作易者心靈界中的概念相對應，此意含同時透過作易者的概念而有所指謂，並且與自然實在界中的一些事物對應（註五）。自然實在界代表天地萬物的現象及其內在的陰陽之理，「象」與「理」從實在界言，是相即不離，不可截然分割的。兩者合而爲一，故同置一處，其中現象界包括了易書所謂的法、象、形、器等，形上界亦即圖中所稱的「陰陽之理」界包括了易書所指稱的乾坤易簡之理，天道……等。

朱子語類中亦有一則關於繫辭上傳第一章之記載，茲錄於后：

問：第一章第一節，蓋言聖人因造化之自然以作易。曰：論其初，則聖人是因天理之自然，而著之於書，此是後來人說話，又是見天地之實體，而知易之書如此。如見天之尊、地之卑，却知得易之所謂乾坤者如此。如見天之高、地之下，却知得易所分貴賤者如此。又曰：此是因至著之象，以見至微之理。（註六）

「聖人」在此指傳達易「意」的作易者。聖人所體認的易「意」，存在於心靈界，「天地之實體」與「天理之自然」，屬自然實在界。由卦爻符號系統、所繫之辭及乾坤兩大卦所構成的易書，則屬語言符號

界。此乃朱子所謂作易者「因至著之象，以見至微之理」，然後再「因天理之自然，而著之於書」。

## 第二節 卦爻符號的表達方式

卦爻符號系統與言辭系統，乃作易者在易書中所使用的表達媒介；而卦爻符號系統，係以「象」的形式來表情達意，言辭系統，則依據「象」而發揮象中之「理」。「理」一方面以實在的方式，存在於自然界，另一方面則以抽象的方式，存在於作易者的心靈認識界。卦「象」與卦「辭」，皆以自然實在界的事物所呈顯之「象」和所內蘊之理，為模擬的對象，並望能與之契合為理想。至於實在界中象與理的關係，程伊川在其易傳序中有極重要的解釋，其言曰：

至微者，理也。至著者，象也。體用一源，顯微無間。

朱子對「體用一源，顯微無間」釋為：

體用一源，體雖無迹，中已有用。顯微無間者，顯中便具微，天地未有，萬物已具，此是體中  
有用。天地既立，此理亦存，此是顯中有微。（語類卷六十七）

「理」是形而上的存有，其存在的樣態至為隱微。「象」是依循理，所顯發出來的樣態或現象，是形而下的。若以體用關係言，則「理」為體，「象」為用，體用相融為一，事物即用以顯體，即體而發用。若以顯與微的關係言，則明著之「象」，係隱微之「理」的顯現，理則內具於象之中。

朱子常教人讀易時，要先瞭解聖人未畫卦作易前是什麼世界？亦即自然實在界的生成程序當為何？然後再審視聖人是如何以實在界為依據而畫卦爻？語類對此有一則極為精要的記載：

問易，曰：聖人作易之初，蓋是仰觀俯察，見得盈乎天地之間，無非一陰一陽之理，有是理則有是象，有是象則其數便自在，……故曰聖人設卦觀象辭焉而明吉凶，蓋是卦之未畫也。因觀天地自然之法象而畫，及其既畫也，一卦自有一卦之象，象謂有箇形似也。故聖人即其象而命之名，以爻之進退而言，則如剝復之類；以其形之肖似而言，則如鼎井之類；此是伏羲即卦體之全，而立個名。如此及文王觀卦體之象，而爲之彖辭；周公視卦爻之變，而爲之爻辭；而吉凶之象益著矣。……蓋其所謂象者，皆是假此衆人共曉之物，以形容此事之理，使人知所取舍而已。故自伏羲而文王、周公，雖自略未詳，所謂占筮之用則一。蓋即那占筮之中而所以處置，是事之理，便在那裏了，故其法若粗淺，而隨人賢愚皆得其用。蓋文王雖是有定象、有定辭，皆是虛說，此個地頭合是如此處置，初不黏著物上，故一卦一爻，足以包無窮之事，不可只以一事指定說他。……此所以見易之爲用，無所不該，無所不徧，但看人如何用之耳。到得夫子方始純以理言，雖未必是義文本意，而事上說理，亦是如此。……（語類卷六十七）

依朱子之意，作易者在其所觀察、反省到的自然實在界中，萬物衍生的程序是：理產生象，且決定象，有象則有數，數代表象的內在結構。此實在界的程序，簡言之爲：理——象——數。作卦爻符號者既依照「天地自然之法象」而畫卦，是以卦爻象來擬喻天地自然之事。作易辭者，則復依據卦爻象的種種情態而作彖辭和爻辭，以彰著吉凶之義。此外，作易者的表達方法，是藉象以言理，即以大家在生活經驗中所熟知的現象模態，類比抽象其理；因此，易書以象和辭來明著理，理的存有方式，在物

是實有的、形而上的，在作易者的認識心靈中，是抽象的、思想性的。然而就認識層面言，理對其所規範的事物是普遍的形式，是個別事物間的共同特徵——共相，此共相對個別的具體事物而言，是一抽象的形式結構。此乃朱子所謂「不黏著物上」的「虛說」，易之爲用，所以能做爲天下許多具體事物的普遍原則，就在於卦爻象所象徵的，所啟發出來的理，換言之，就是事物的「共相」，所謂理，亦即事物抽象的普遍形式。

至此，吾人得知卦、爻、辭，是以抽象的形式指示事物內在的普遍理則，故卦、爻、辭之作，其目的在對具體的個別事物，做普遍性的解釋，對處其事者具有規範性的指導功能。茲從語類中更進一步地瞭解朱子在這方面的闡釋：

敬之問：啟蒙理定既實，事來尚虛，用應始有，體該本無，稽實待虛，存體應用，執古御今，以靜制動。曰：聖人作易，只是說一個理，都未曾有許多事，却待他甚麼事來湊，所謂事來尚虛。……用應始有，謂理之用實故有。體該本無，謂理之體該萬事萬物，又初無形跡之可見，故無。下面云稽考實理以待事物之來，存此理之體以應無窮之用。執古，古便是易書裏面文字言語。御今，今便是今日之事。以靜制動，理便是靜底，事便是動底。（語類卷六十七）

「理定既實，……以靜制動」一節，出自朱子易五贊「警學」裏的一段話。易書是以象和辭來彰顯「理」，理對事物，從形上的先後關係言，理先於事，且確定事物的樣態。由知識的運用觀點言，易書所言之易理，是一抽象的普遍法則，並爲處世者秉持之以應事變的依據——「體」（註七）。在事物未來臨前，是虛設的形式；待事變來臨時，則以理因應實際的事變；所謂「以靜制靜」。處世者在感應事變來

臨時，如何把在認識層面上靜態而抽象之事理，回應到具體而活潑之現實事物呢？我們知道要特徵，然而主要特徵乃事物之部份，而非整體；在現實界中，具體的個別事物是完整的；在其情境中，構成該事物的要素，在特殊的時間、空間條件下，互動交感，而構成一完整的脈絡。因此，抽象的普遍的「理」運用到現實界的情境中，不可拘泥於一層不變的典要，當唯變所適，此即程伊川於其易傳序之首，所謂「易，變易也，隨時變易，以從道也」。換言之，吾人若要將易書所表達的易理，實際應用在生活所遭逢的事變時，當針對在現象界中該具體事物的個別性、特殊性，擬議易書之言辭，審視事物的脈絡會通處，靈活變通地運行易理，如此才能以常制變，由變貞常。朱子認為易之用所以不窮，潔淨精微之謂易，就在於易書以卦爻辭，假借虛設，懸空說一道理（註八）。

### 第三節 易書中「辭」的表達方式

本節專就易辭的表達方式來做探討。易雖云：「書不盡言，言不盡意」，聖人雖畫卦立象，以指物表情達意；然而仍須「繫辭焉，以盡其言」。辭指卦爻辭及十翼的言辭，辭雖不能盡意，但亦為易書表達情思所不可或缺的媒介，因辭的作用在說明卦爻象的意含，解釋吉凶得失之義，指示人如何做行為的抉擇。因此，朱子說：「易中象辭最好玩味，說得卦中情狀出」（註九）又說：「八卦爻義最好玩味」（註十）。關於辭在易書的意義和讀法，朱子曰：

讀易之法，竊疑卦爻之詞，本為卜筮者斷吉凶，而因以訓戒。互象象文言之作，始因其吉凶訓戒之意，而推說其義理以明之。……故今欲凡讀一卦一爻，便如占筮所得，虛心以求其詞義之所

指，以爲吉凶可否之決；然後考其象之所已然者，求其理之所以然者，然後推之於事，所以修身治國，皆有可用。……（朱子文集卷三十三、答呂伯恭書）

卜筮乃是初民求吉利得平安的內在心理要求，從而衍生的一套莊嚴神聖的儀式，行著筮者遵守此儀式進行實際決疑的過程，六十四卦及其卦名各有指謂上的意義，而各在不同的際遇或處境中，樹立鼓舞性、規誡性的吉凶價值判斷，以指導問筮者在未來的動向中採取舉措有節，進退合宜的行爲。因此卦爻辭隱然內具了一套價值形上學，不易以理性來解說，因而以一套可以擬議其言詞，會通其典禮的語言來描述可能的現實處境，以爲人解惑決疑，篤定人們行爲的信心，予人們有意義有價值的行爲方向。成中英先生說：

易經乃奠基於歸納——經驗的形上學，而此形而上學又是體現於易經動態的象徵系統的，易經並且假定了一個評估諸種人生價值範疇的完備體系，此可見諸「吉」、「凶」、「悔」、「吝」、「咎」、「厲」、「用」等用語。這也許就顯示出，這種占卜形而上學是從象徵形而上學發展出來，正如第三種形而上學，也就是體現在易傳中，具有高度統攝性的詮釋形而上學，乃從前二者發展出來。（註十一）

至此，我們已知道「辭」是即象求理、以推用於事的媒介，辭的重要性可以想見。然而「辭」的表達方式爲何？朱子曰：「前輩也曾說易之取象，似詩之比興」（註十二）。朱子要人由象上推求道理，但易之象有許多理會不得處，因此在即象推理上自有難曉之處。而「辭」既是輔助說明「象」，易之取象又類似詩經比興的方式，故辭的表達方式，亦類似詩經賦比興的方式。惟惜朱子論易，未能針對此問題做一闡釋。



今試請就此一問題，略述之。所謂賦比興者，乃詩經作詩的法度，朱子曰：

直指其名，直敘其事者，賦也。本要言其事，而虛用兩句鉤起，因而接續去者，興也。引物爲況者，比也。（語類卷八十）

「賦」者，「直指其名，直敘其事」，爲一種對事物做直接陳述的方法。由易書觀之，爻辭有許多記述歷史的實事，例如：隨卦上六爻辭：「拘係之，乃從維之，王用亨于西山」。既濟卦九三爻辭：「高宗伐鬼方，三年克之」。據方東美先生的看法：「爻辭都是數陳其事的歷史實錄，構成易之賦體」（註十三）。「比」者，「引物爲況」，即以一物比他物，藉他物象徵此物，以見此物之義，這是符號文字擴大的運用，例如：「大過」卦九二爻辭：「枯楊生稊，老夫得其女妻，无不利」，係以「枯楊生稊」譬喻「老夫得其女妻」，即枯楊雖老，幸而未死，尙發生新芽，以比喻老夫雖衰，却得娶少女爲妻，而於垂暮之年萌發生機。又如乾卦六爻爻辭，以龍象徵乾的性情和作用，坤卦卦辭，以「牝馬之貞」比擬坤之德能等等，皆爲易書言辭表達方式的「比體」。

「興」者，「言其事而虛用兩句鉤起，因而接續去」，即在表達時，先借彼物以引起此事，而其事常在下句。至於「比」，只是比譬說辭，將此物藉彼物來比，但不說破，其意雖切，却較淺近。「興」則意較濶，且意味深長。因此興與比雖接近，仍有所不同，朱子分辨爲：

問：詩中說興處多近比？曰：然。如關雎、麟趾相似，皆興而兼比，然雖近比體，却只是興。且如「關關雎鳩」本是興起，到得下面說「窈窕淑女」，此方是入題說那實事。蓋興是以一個物事貼一個物事說，上文興而起，下文便接說實事。……（語類卷八十）

準此說法，可發現易書言辭的表達方式，不乏「興體」，猶如乾卦文言傳，以龍無滯無礙的德能，自由活潑的時中精神為比喻，興發出修德者的聯想，移情作用，以感發修德者的心志。其敘述人所應依循的奮鬥歷程為：初爻教他潛修，二爻展現才學，三爻惕厲无咎，四爻試躍无咎，五爻愛民得民，六爻戒以驕亢。以初九為例，「初九曰：潛龍勿用，何謂也？子曰：龍德而隱者也，不易乎世，不成乎名，遯世无悶，不見是而无悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也」，這就是興體。其法為先以興起之詞，引起敘事之詞，亦即先以一相關引起之語，引起賦體之鋪敘，二者合併則為興。比體則純是「比」，不與賦體相合。方東美先生謂：「在周易十翼中的象、象傳，尤其是文言傳、繫辭大傳這一類的著作，都不是賦體，也不僅僅是比體，主要的是興體，都是『言在於此，意寄于彼』，拿尋常的文字，當作一個符號，象徵各種不同的事物，來烘托深微奧妙的意象境界。因此，乾坤的彖傳、象傳、文言傳，以及繫辭大傳，這才是真正意義玄妙的哲學」（註十四）。

註 釋

- 註 一：朱子語類，卷七十五，易十一。
- 註 二：見牟宗三先生「才性與玄理」（臺灣學生書局，六十四年十一月，四版），頁二五一。
- 註 三：同前註頁二四八。
- 註 四：易經繫辭上傳第十二章。
- 註 五：此處言記號、指謂和意含等關係，參考錢志純教授譯「論指論」、第二章「論意含與指謂」。

，輔仁出版社發行，六十七年三月初版。

註六：見朱子語類卷七十四，易十。

註七：朱子對「體用」一詞未見有明確的界定，陳榮捷先生認為朱子「體用」一詞持四義：「(一)事物本身及其運作……(二)體亦了解為來源……(三)如就心言，體用可了解為一事物之兩面……(四)體用可釋為體乃用之原因……」。語見其所著朱學論某，新儒家範型，論程朱之異，頁八十。此處朱子所言的體用當兼含陳先生所分辨的第二及第四義。

註八：朱子語類卷六十七：「潔淨精微謂之易，易自是不若著事，只懸空說一種道理」。

註九：見朱子語類卷六十七，易三，綱領下。

註十：同前註。

註十一：見成中英先生「易經中的理與氣」一文，台灣幼獅學誌第十六卷，第四期，頁五十八。

註十二：朱子語類卷六十六。易二，綱領上之下。

註十三：方東美「原始儒家思想之因襲及創造(下)」，哲學與文化月刊，第二卷第十二期，頁二十一。

註十四：同前註。



## 第七章 朱子注經的體例

易書分經與傳兩部份：由卦畫、卦辭和爻辭所合成的部份，稱爲「經」；由乾卦至離卦共三十卦，稱爲「上經」，由咸卦至未濟卦計三十四卦，稱爲「下經」。用來解釋、引申經的文字，稱爲「傳」；傳是由象上下、象上下、繫辭傳上下、文言、說卦、序卦和雜卦等十部份所組成，因此又稱爲「十翼」。魏、王弼易注、附編周易略例，顯示其注經之方法。朱子周易本義爲朱子完整性的注易著作，卷末雖未若王弼附略例，但亦有其注「經」的普遍法則，亦即其注經的體例，茲試爲歸納其律則，以明朱子注經的方法。

### 第一節 對主爻與卦義的認取法

易經六十四卦，每卦代表一類事物之現象，皆有其主題大義。易書中舉論一卦整體大義者，爲彖傳和大象傳。繫辭下傳第三章云：「彖者，材也。」韓康伯曰：「材，才德也。彖言成卦之材，以統卦義也。」朱子本義註曰：「彖言一卦之材。」彖傳所言既爲一卦成卦之材，因此繫辭下傳第十二章云：「知者觀其彖辭，則思過半矣。」

朱子對卦義的認取法，可歸納如下：

(一)由釋卦名，以見卦義

朱子易本義注六十四卦卦辭時，皆解釋卦名的字面意義，隨後再引申其蘊義。例如：



本義曰：「屯，六畫之卦名也，難也。物始生而未通之意。故其爲守，象尸穿地始出而未申也。其卦以震遇坎，乾坤始交而遇險陷，故其名爲屯」。



泰 本義曰：「泰，通也。爲卦天地交而二氣通，故爲泰」。

朱子爲每一卦的卦名，都界定其意義，據此以把握卦義，似受王弼、周易略例明彖篇：「舉卦之名，義有主矣。觀其彖辭，則思過半矣」的啓發。朱子曰：

大哉乾元以下，孔子釋經之辭，亦謂之彖，所謂彖之傳也。……孔子所述繫辭之傳，通論一經之大體凡例。（語類卷六十七）

又云：

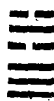
易中彖辭最好玩味，說得卦中情狀出。（語類卷六十七）

故依朱子之意，按彖傳所言，審視卦爻畫象來解釋卦名，可把握該卦的全體大義。

○（二）由內外二體，以見卦義

彖傳與易傳說經，每及內外二體。彖象之述卦象，常以八卦所象徵的物象爲言；如乾爲天，坤爲地，震爲雷，巽爲風、木，坎爲水、雨、雲、泉，離爲火、明、目、電、女，艮爲山、男，兌爲澤、水、女。彖象之述卦德，則常以八卦所象徵的意象爲說：如乾表剛健，坤表柔順，震表動、剛，巽表巽、柔，坎表險，離表明、柔，艮表止、剛，兌表說、柔（註一）。朱子曰：「卦體如內健外順，內陰外陽之類，卦德如乾健坤順之類。」（註二）

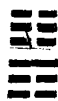
朱子常以內外兩卦的物象和卦德（即意象）來解釋全卦之象，以明卦義。例如：



需

卦辭：「有孚，光亨貞吉，利涉大川」。

本義註曰：「坎水在前，乾健臨之，將涉水而不輕進之象」。



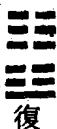
謙

卦辭：「亨，君子有終」。

本義註曰：「止乎內而順乎外，謙之意也。山至高而地至卑，乃屈而止於其下，謙之象也」。

（三）以某爻爲主爻，以見卦義

王弼、周易略例下云：「一卦之體，必由一爻爲主，則指明一爻之美，以統一卦之義」。而立「一卦五陽而一陰，則一陰爲之主矣；五陰而一陽，則一陽爲之主矣」的原則，朱子本義似即從此原則，如



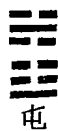
復

初九本義註曰：「一陽復生於下，復之主也」。

又清代研究朱子學者李光地（字晉卿，號厚菴，一六四二—一七一八）申言卦主之例爲：

凡所謂卦主者，有成卦之主焉，有主卦之主焉。成卦之主，則卦之所由以成者，無論位之高下，德之善惡，若卦義因之而起，則皆得爲卦主也。主卦之主，必皆德之善，而得時得位者爲之，故取於五位者爲多，而它爻亦間取焉。（註三）

是李氏所言定卦主的方法，似可用來解釋朱子注經之法，例：



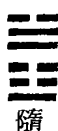
屯

本義註曰：「初九，陽居陰下，而爲成卦之主」。

語類云：「問：屯象云：『利建侯』，而本義取初九陽居陰下爲成卦之主，何也？曰：

此彖辭一句，蓋取初九一爻之義，初九一爻，蓋成卦之主」。（註四）

本義註曰：「初九以陽居下，爲震之主，卦之所以爲隨也」。

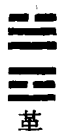


隨

語類云：「問：初九、官有諭、貞吉、出門交有功，官是主字之義，是一卦之主，首變得正便吉，不正便凶。曰：是如此。……」（註五）

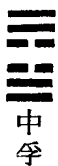
此二卦例的卦主，皆繫因於全卦之義，可謂成卦之主。朱子嘗曰：「有一例成卦之主，皆說於彖詞，如屯之初九，利建侯；大有之五、同人之二皆如此」（註六）。

又如：



革

本義註曰：「九五，以陽剛中正爲革之主」。



中孚

本義註曰：「九五，剛健中正，中孚之實，而居尊位，爲孚之主也」。

此二卦例，皆以九五剛健中正之德，爲該卦之主，可謂主卦之主。

## 第二節 以爻德爻位爲原則的注經法

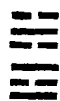
易卦有六爻位，初位、第三位、第五位爲陽位，第二位、第四位、第六位爲陰位。「爻德」者，指



陽爻代表剛、健、直、升、……等德性，陰爻代表柔、順、退、衰、……等德性。易書彖傳象傳的作者，鑒於陰與陽性質不同，因而陽爻處陽位，或陽爻處陰位，或陰爻處陽位，或陰爻處陰位等效應亦不同，故常以當位、不當位，或得位、失位等解說經義。朱子頗重視爻德與所處爻位的關係，今就其易注中以爻德爻位為原則的注經方法，整理於後：

#### (一)當位不當位例

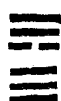
朱子曰：「卦中以陰居陽，以陽居陰，是位不當；陰陽各居本位乃是正」（註七）。是以陰陽爻是否居陰陽位，來辨別「正」或「不正」的原則。如



既濟

彖傳：「剛柔正而位當也」。

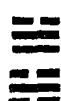
本義註曰：「六爻之位，各得其正也」。



小畜

彖傳：「柔得位而上下應之」。

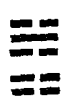
本義註曰：「柔得位，指六居四」。



困

六三爻辭：「困于石，據于蒺藜，入于其宮，不見其妻，凶」。

本義註曰：「陰柔而不中正，故有此象，而其占則凶」。



屯

初爻爻辭：「初九，磐桓，利居貞，利建侯」。

本義註曰：「居得其正」。

#### (二)中爻例

第二爻及第五爻，分別居內卦及外卦之中，易傳言中爻，以二、五為準，朱子從之。例：



師

本義註六五爻辭曰：「六五，用師之主，柔順而中」。



小畜

本義註九三爻辭曰：「九三，……剛而不中。」



蒙

本義註九二爻辭曰：「九二，……以剛居中」。



豫

本義註六三爻辭曰：「陰不中正而近于四」。

(三) 中正爻例

所謂中正，是指卦中之爻所處的位不但是「中」位，且是「當位」。其情況有六二、九五兩種。例如：



旅

六二爻辭：「旅即次，懷其資，得童僕貞」。

本義註曰：「得其童僕之貞信，則无欺而有賴，旅之最吉者也。二有柔順中正之德，故其象占如此」。



隨

九五爻辭：「孚于嘉，吉」。

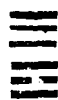
本義註曰：「陽剛中正，下應中正，是信于善也。占者如是，吉其宜矣」。



屯

六三爻辭：「即鹿无虞，惟入于林中。君子幾，不如舍，往吝」。

本義註曰：「陰爻居下，不中不正」。



同人

九四爻辭：「乘其墉，弗克攻，吉」。

本義註曰：「剛不中正」。

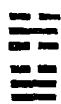
### 第三節 爻與爻間的關係

所謂爻與爻間的關係，乃指由位與位上下、貴賤、遠近的關係，以觀陰陽爻的承乘、應比情態。

#### (一) 承乘例

##### 1. 承

由字義言，下之奉上曰「承」。就爻位言，下爻之於上爻曰「承」。朱子言承義，蓋同於易傳之解易經。承者指陰爻在下，承在上的陽爻，辭義多吉。

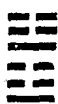


節

本義註六四爻辭曰：「柔順得正，上承九五」。

##### 2. 乘

就字義言，以上乘下曰「乘」。就爻位言，上爻之於下爻曰「乘」。朱子言乘者，指陰爻居上陵居下的陽爻，其辭義多凶。



震

本義註六二象曰：「六二乘初九之剛，故當震之來而危厲也」。



豫

本義註六五象曰：「以柔居尊，又乘九四之剛，衆不附而處勢危，故爲貞疾之象」。

(二)應例

1 由位與位的關係言應

朱子云：「初應四，……二應五，……三乃應上」（註八）。其注易言「應」，多同於彖傳和象傳，即內外卦之初與四，二與五，三與上呈現一陰爻、一陽爻時，則陰陽上下相應。至於當位與否，則不究論。其中以二、五相應，最爲重要。如

本義註六五爻辭曰：「六五柔中居尊，下應九二」。



歸妹

此例爲不當位相應。

本義註九五爻辭曰：「五剛中正，二以柔中正，相應於下，同心者也」。



同人

此例爲當位相應。

2 五爻應一爻

有五陽爻應一陰爻者，如

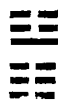
卦辭：「元亨」。



大有 本義註曰：「又六五一陰居尊得中，而五陽應之，故爲大有」。

有五陰應一陽者，有剝、比、豫、謙、師、復六卦，在本義中只見豫卦：

卦辭：「利建侯行師」。

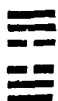


豫

本義註曰：「九四一陽，上下應之，其志得行」。

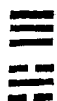
朱子凡言五爻應一爻者，皆爲吉。

### 3. 陽剛與陽剛不當位之應



中孚

本義註九五爻辭曰：「九五剛健中正，中孚之實，而居尊位爲孚之主者也。下應九二，與之同德」。



訟

本義註九二爻辭曰：「九二陽剛，爲險之主，本欲訟者也。然以剛居柔，得下之中，而上應九五」。

此爲陽剛與陽剛居中不當位之應，此乃朱子注易特殊處，爲十翼解經文之所無，亦前此易學者所未聞者。

### (三) 比例

十翼解經用「比」字處，僅見於此卦 及序卦傳釋比卦處。觀比卦彖傳曰：「……比、輔也，下順從也」，得知「比」爲下爻親上爻。朱子注比卦辭曰：

比，親輔也。九五以陽剛居上之中，而得其正，上下五陰，比而從之。

除「比」卦外，朱子亦以「比」義注其他卦，且亦以居上位之爻比居下位之爻：



大過

本義註九二爻辭曰：「陽過之始而比陰」。



遯

本義註九三爻辭曰：「下比二陰」。



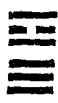
萃

本義註九四爻辭曰：「上比九五，下比衆陰」。

大過以居上位之九二陽爻，比居下位之一陰爻；遯則以居上位九三之陽爻，比居下位之二陰爻；萃則以居上位之九四陽爻，比居下位之三陰爻，同時又比居其上位的九五陽爻。

四尊位例

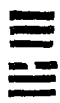
易繫辭上傳第一章：「天尊地卑，乾坤定矣」。彖傳以居上位者爲尊，處下位者卑，且以第五位，即外卦之中爲尊位。如：



大有

彖傳：「柔得尊位大中」。

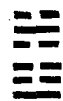
此得尊位之柔爻爲第五位。



履

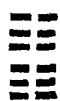
彖傳：「剛正中履帝位而不疚」。

此卦所謂「剛正中履帝位」者，指外卦之中的第五陽爻。朱子從彖傳尊位例以注易，如：



屯

本義註九五爻辭曰：「九五雖以剛陽中正，居尊位」。



坤

本義註六五爻辭曰：「六五以陰居尊，中順之德」。

語類亦曰：「五得尊位，則是就他成就處說」（註九）。

(五)貴賤例

易書中象傳及文言，只以「貴」言陽爻，「賤」指稱非居中的陰爻。如



屯

初九象曰：「以貴下賤，大得民也」。

「貴」指初九陽爻，居下於陰爻。「賤」指陰爻。

上九文言曰：「貴而无位」。



乾

「貴」指陽爻。

繫辭「貴賤」有時亦兼指「位」，如下傳第九章：

二與四，同功而異位，……三與五，同功而異位，……貴賤之等也。

繫辭上傳第一章云：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。

本義註曰：「貴賤者，易中卦爻上下之位也」。然而朱子所謂卦爻上下之位的貴賤分別為何？語類有一

則問答，可資參考：

問：上下貴賤之位，何也？曰：四、二則四貴而二賤，五、三則五貴而三賤，上、初則上貴而初賤。（語類卷七十六）

朱子似又本此原則注易，如



鼎

本義註初六爻辭曰：「居鼎之下，……蓋因敗以爲功，因賤以致貴也」。

「因賤以致貴」，賤指初位，貴指上位。

## 第四節 本漢象數易以注易

(一)以十二月卦注易例

唐一行大衍歷議曰：

十二月卦，出于孟氏章句，其說易本於氣，而後以人事明之。

十二月卦所依據的原理，是以「一」與「--」的符號，象徵陽爻和陰爻。又係由六十四卦中，選取十二卦，依卦的陰陽爻遞減或遞增秩序，配合一年十二個月份，爲孟喜卦氣的一部份。高懷民先生於其「兩漢易學史」曰：

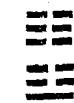
此十二卦以陰陽相對，進退爲用，十一月爲冬至月，微陽生於地下，故爲復卦，依次陽漸進而陰漸退，至四月爲純陽乾卦，陽氣至盛。五月微陰生於地下，故爲姤卦，依次陰漸進而陽漸退，至



十月爲純陰坤卦，陰氣至盛。如此周而復始，與一年四季寒暑相應。（註十）

今將十二月卦排列於左，本義準此注易之實例，亦置於十二月卦之下，以便對證：

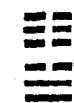
本義註曰：「陽復生於下也，……十有一月，其卦爲復」。



復

十一月 冬

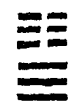
又曰：「二陽浸長以逼於陰，……十二月之卦也」。



臨

十二月 冬

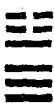
又曰：「天地交而二氣通，……正月之卦也」。



泰

正月 春

又曰：「……二月之卦也」。



大壯

二月 春

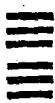
又曰：「三月之卦也」。



夬

三月 春

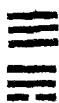
見姤下。



乾

四月 夏

又曰：「乾，四月之卦，至姤然後一陰可見，而爲五月之卦」。



姤

五月 夏

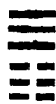


遯

六月

夏

又曰：「六月之卦也」。

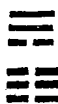


否

七月

秋

又曰：「七月之卦也」。

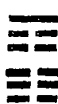


觀

八月

秋

又曰：「此卦四陰長而二陽消，正爲八月之卦」。

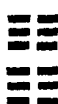


剝

九月

秋

又曰：「陰盛長而陽消落，九月之卦也」。



坤

十月

冬

固以坤當十月之卦也。

本義缺註。易學啓蒙「伏羲六十四卦節氣圖」，以坤爲冬至子半，是朱子

朱子以上述諸卦配十二月，蓋取陰陽消長之義，却不穿鑿以釋經傳。

## (二) 互體例

互體發明於西漢的京房，發揮於東漢的虞翻、京房。所謂「互體」，係指一卦中由第二位至第五位的四爻所組成的卦象而言，一卦中以第二位至第四位的三爻，結成另一卦的下體，以第三位至第五位，結成另一卦之上體，故名「互體」。其於易書的根據爲繫辭下傳第九章：

若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。

朱子所謂的互體，採京房義，且認爲互體有其道理，只是後人在運用時，有解釋不合處（註十一）。嘗

云：

今人言互體者，皆以此爲說，但亦有取不得處也。如頤卦、大過之類是也。（語類卷六十七）

案三三頤，中四爻皆陰爻，二至四與三至五所成之卦，皆爲坤卦。三三大過，中四爻皆陽爻，二至四與三至五所成之卦，皆屬乾卦。

朱子本義雖不採互體說，然而語類解釋繫辭下傳第九章處，却言：

互體說，漢儒多用之，左傳中一處說占得觀卦處，亦舉得分明，看來此說亦不可廢。

案左傳占得三三觀卦者，事見左傳莊公二十二年，所得之卦爲三三（比卦），史者以觀卦第四爻的爻辭爲斷占。

易傳釋經並不表示有體例。因此，朱子說：「卦爻象初無一定之例。」（註十二），然而從傳文在釋經的內涵上看來，確有常體可循。朱子雖對伊川治易有所異議，然於朱子易本義中對伊川易傳釋理得當處，又多依從之，而成朱註的體例，例如其註復卦彖傳「復其見天地之心乎」處曰：「程子論之詳矣。」，又如履卦大象曰：「上天下澤，履。君子以辯上下，定民志。」在朱子的註中，一開頭就說：「程傳備矣。傳曰。天在上。澤居下。上（作天）下之正理也。人之所履當如是。」

此外，由於朱子深信易本爲卜筮而作，因此他在註經文中想儘可能恢復其原有的卜筮之意，因此在易本義中諸如：「其占如此」、「占者如是」，「故其象占如此」、「或占者宜如是」、「或占者……」等語比比皆是，這是朱子註易的一般體例，亦是朱子註易的特色，因此朱子註易本義實有過份泥於象占之嫌。

【註釋】

- 註一 見屈萬里「先秦漢魏易例述評」（學生書局印行，六十四年三月再版），頁七—十二。
- 註二 朱子語類卷六十七。
- 註三 見李光地「周易折中」（真善美出版社影印本，六十年六月初版），上冊頁一〇七。
- 註四 語類卷七十。
- 註五 同右。
- 註六 語類卷六十七。
- 註七 同右。
- 註八 語類卷七十。
- 註九 語類卷六十九。
- 註十 見高懷民「兩漢易學史」，第四章第一節孟喜易，頁一〇八—一〇九。
- 註十一 語類卷六十七：「互體自左氏已言，亦有道理，只是今推不合處多」。
- 註十二 語類卷六十七。

## 第八章 朱子易學的形上學

### 第一節 釋名義與定題位

#### (一) 釋名義

形上學 (Metaphysics)，係以追究存有物之所以爲存有物之根據爲存在物普遍俱存之原理或基礎。這種根本原理是不變且不能經驗到的。形上之物可分爲二種形態：其一、內在於可經驗事物中，不可經驗的核心，即遍在於一切存有物之存有。其二、超越於一切可經驗事物之不可經驗的第一根源或元始。至於在朱子的易學中，有部分的探討屬於後者的形態，乃從事於根源問題之探討的形上學。它涉及一切存有物，而以形上的存有本身爲討論對象，此形上的存有本身，即不可經驗的第一根源或元始。所謂「元始」者，簡言之，指若此事物由彼事物而來，則彼事物稱爲此事物的「元始」。存有元始又分爲兩種：一種是外在元始 (External Principles)，它們在發用時，自身置於受影響的事物之外。另一種爲內在元始 (Internal Principles)，其本身爲其所產生事物之部份因素。易經所探究的「元始」，屬內在元始 (註一)。

#### (二) 定題位

在中國形上學之譯名，源自於易繫辭上傳：

形而上者謂之道，形而下者謂之器。

因此，朱子易學的形上學，可依其對這句話的解釋，畫出範圍和題材。朱子曰：

形而上者謂之道，形而下者謂之器。道是道理，事事物物皆有個道理。器是形迹，事事物物亦皆有個形迹。有道須有器，有器須有道，物必有則。（語類卷七十五）

道是無形迹的「道理」，器是有形迹的具體事物，道與器相需相求，道與器合一，兩者相即不離，所謂形而上的道與形而下的器，二者之差異在於「可見底是器，不可見底是道」（註二）。又「道是道理」，那麼道與理有何區別？朱子曰：

道是統名，理是細目。（語類卷六）

又云：

道字包得大，理是道字裏面許多理脈。

道無形迹，雖難以捉摸，但道器不離，因此對道的認識，可透過有形迹的器尋繹。朱子釋繫辭傳「一陰一陽之謂道」（註三）為：

陰陽迭運者，氣也。其理則所謂道。（本義）

又云：

道須是合理與氣看，理是虛底物事，無那氣質，則此理無安頓處，易說一陰一陽之謂道，這便兼理與氣而言，陰陽氣也。一陰一陽則是理矣。（語類卷七十四）

如是，理與氣合一，陰陽屬「氣」，一陰一陽的所以然屬「理」，「氣」是「理」的安頓處，「理」為形上的存有，這是顯而易見的，至於「氣」是甚麼呢？且氣與理在形上學又有何關係？朱子曰：

理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。（註四）

是朱子確定陰陽爲氣，屬形而下之器，爲生物實現具體存在的憑藉，一陰一陽是「理」，亦即陰陽之氣的所以然，朱子有時稱「理」爲太極，所謂「太極只是天地萬物之理」（註五）。於是太極、道理顯爲朱子易學中的形上對象，然而理與氣不離，「易說一陰一陽之謂道，這便兼理與氣而言」，因此做爲解釋萬物存在的普遍根源者——陰陽之氣，與所以陰陽之理是不可分的。換言之，陰陽亦當爲形上的對象。再者，清儒戴東原亦不滿意朱子對形上、形下的區分法，戴氏係以成形之前或成形之後，解釋形上、形下，遂以陰陽是未成形質的存有，是形而上者（註六）。本章末對朱子將陰陽判爲形而下者，當有所批評。

## 第二節 朱子之前的太極說

「太極」一詞，最早出自繫辭傳（註七）和莊子大宗師篇（註八）。東漢鄭玄注周易「太極」曰：「淳和未分之氣」，是以造化之源，天地未判前的渾沌清虛之氣釋「太極」。漢魏之際的虞翻則曰：「太極，太一也」（註九），將宇宙萬物推始於至上之「一」處言太極。孔穎達周易正義曰：

太極謂天地未分之前，元氣混而爲一，即是太初太一也。故老子云道生一，即此太極也是也。又謂混元既分即有天地，故曰太極生兩儀，即老子云一生二也。

孔氏結合鄭玄與虞翻的解釋，將太極溯源於天地未分之前的太一元氣，並以老子道生一的「一」喻太極。至於道生一是否合乎邏輯先後秩序？有何本體論上的意義？太極既已爲太初，元氣如何透過道生一來

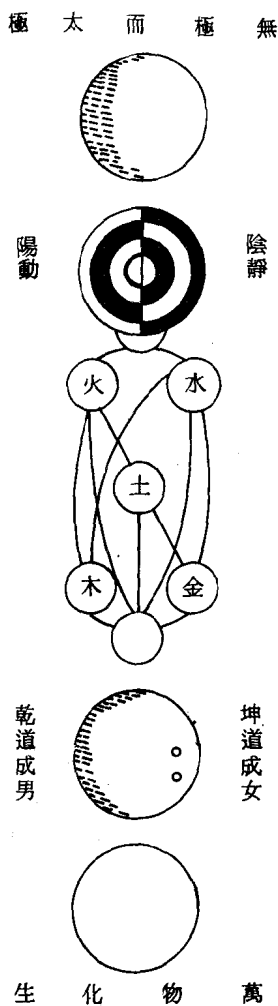
瞭解太極的意義？則未見進一步的解釋。

北宋司馬光於溫公易說（註十），釋太極曰：

易有太極，極者中也、至也、一也。凡物之未分，混而爲一者，皆爲太極。（溫公易說卷五）

是以「中」釋太極之「極」，實承自漢儒釋尚書洪範篇之「皇極」爲「大中」的影響（註十一）。據方東美先生的看法：洪範篇的「皇極」寓含宗教意義、道德的意義與純哲學的理由（註十二）。大中象徵一切存有的根源意義，爲一切價值的歸宿，是爲永恒價值所在。周易中亦見多處以「大中」贊釋卦爻義，尚書與周易於此可找到相貫通處。

周濂溪作太極圖及太極圖說（註十三），今錄其圖如右：





太極圖說係周子解釋太極圖的文字共二五〇字，其首節論述太極曰：

無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。

至於周子太極圖的來歷，據宋史儒林傳、朱震列傳云：

震經學深醇，有漢上易解云：陳搏以先天圖傳種放，放傳穆修，穆修傳李之才，之才傳邵雍。放以河圖洛書傳李溉，溉傳許堅，許堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧。穆修以太極圖傳周敦頤。

清代毛奇齡於易圖原舛「駁太極圖」中指證：太極圖是由周易參同契中演變而來。胡渭費數十年精力，撰「易圖明辨」；「顏李叢書」中顏習齋弟子李琰，亦著「周易傳註繫辭」；皆力辨此圖源出道藏。黃宗炎「太極圖辨」，更確切地考證出該書的僞託。黃梨洲之子黃百家，於濂溪學案後附錄其叔父黃宗炎之「太極圖辨」乙文（註十四），補充朱震未盡之言，茲錄其要，俾便瞭解。宗炎曰：

周子太極圖，創自河上公，乃方士修鍊之說也。實與老莊之長生久視，又屬旁門。……周子更爲太極圖，窮其本，而反於老莊，可謂拾瓦礫而得精蘊，但綴說於圖，而又冒爲易之太極，則不侔矣。蓋夫子之言，太極不過贊易有至極之理，專以明易也，非別有所謂太極。

周子太極圖源自河上公，河上公係道教方士，著重丹藥的修煉，並非道家思想的主流，而屬旁門。如周子把道士煉丹的程式倒轉過來，立「太極」於其上，然後陽動陰靜，五行流佈，復生男女及萬物，以「反於老莊」，故無怪乎黃宗炎評以雕模擬老莊談虛無，却藉「太極」之名，附會周易，雜亂儒家的思想。

系統。

考太極圖由上而下，第一個圓圈代表道家所說的「無極」；第二個圓圈「太極」，就道教的煉丹而言，爲丹鼎之學，該圖圈本稱「五氣朝元」，係方士五行家之說，周子以「太極」來比附之。至於「太極圖」源於道家丹鼎之學，黃宗炎「太極圖辨」陳述甚詳，方東美先生亦曾有精闢的解析（註十五）。有關從河上公傳至周子的經過，黃宗炎續曰：

考河上公本圖名無極圖，魏伯陽得之，以著參同契。鍾離權得之，以授呂洞賓。洞賓後與陳圖南同隱華山，而以授陳，陳刻之華山石壁，陳又得先天圖於麻衣道者，皆以授種放。放以授穆修與僧壽涯。修以先天圖授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授子堯夫。修以無極圖授周子，周子又得先天地之偈於壽涯，其圖自下而上，以明逆則成丹之法。

是太極圖及太極圖說，不是周子創作性的作品。考周子之太極圖與道藏中上方大洞真元妙經品圖所載的太極先天之圖略同，此經有唐明皇御製序，似爲宋以前書，或爲周子之所取者。此外，又因周子之「太極圖」及「太極圖說」，與另一部著作「易通」或「通書」不類，而有人懷疑周子未有圖說之作（註十六）。蓋周子對「太極」與「無極」的用法有數種：有時只用「太極」一詞，例如通書動靜章：「五行陰陽，陰陽太極」，有時僅用「無極」一詞，例如太極圖說：「無極之真，二五之精，妙合而凝」，有時「無極」或「太極」，皆意指渾圓之一，例如通書理性命章：「五殊二實，二本則一」。五殊，五行之異質；二實，指陰陽二氣；「二本則一」指二氣之本，乃是一「太極」。又如圖說謂：「五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也」。關於通書只言「太極」，未言「無極」，據牟宗三先生解釋：太

極是實體詞，爲正面字眼，代表宇宙的最高實體。太極是對最高實體之表詮字，「無極」一詞出于老子（註十七），是負面字，係狀詞，形容最高實體的無形狀、無聲臭、無方所的本然情狀，是對宇宙最高實體的遮詮（註十八）。

邵康節著皇極經世書十二卷，全書以觀物名稱，邵子亦言「太極」，曰：「道爲太極」（註十九），又云：

太極，一也，不動，生二，二則神也。……神生數，數生象，象生器（觀物外篇下、卷十二下）。是其所謂之太極，亦指稱宇宙萬物的根源，何以「不動」？何以生二則神？邵子曰：

太極不動，性也。發則神，神則數，數則象，象則器。器之變，復歸於神也。（同上）

其以「不動」指點太極本性之不變，其發用之妙則贊爲「神」，「生二」之「二」指陰陽，二儀、四象、八卦、六十四卦等爲象，由一而二，由二而四，……六十四等一倍乘法的發展爲數；天地、日月等具體的特殊事物，即所謂器。

### 第三節 朱子的太極說

「太極」在朱子之前，並非一至要觀念，二程子不曾提及，邵康節、張載亦少論述，周濂溪雖有太極圖說，但他却以通書著稱。至朱子則極力推崇太極圖說的重要性，並做太極圖解、注太極圖說；語類及文集中，亦見問答多處，黃宗炎於「太極圖辨」云：

朱子得圖于葛長庚曰：「包犧未嘗言太極，而孔子言之；孔子未嘗言無極，而周子言之。」未免

過於標榜矣！

「葛長庚」是宋代道士。朱子推崇周子太極圖說，又可由下見之：

易之有太極，如木之有根，……是無形之極，故周子曰無極而太極，是他說得有功處。夫太極之所以爲太極，却不離乎二儀、四象、八卦，如一陰一陽之謂道，指一陰一陽爲道則不可，而道則不離乎陰陽也。（語類卷七十五）

然則朱子何以贊周子言「無極而太極」，是說得有功處？這是因爲周濂溪的「太極」觀念對朱子本體宇宙論的發展有極重要的關係，依陳榮捷先生的見解：「朱子繼承二程理之哲學而發展之，加以氣之概念，不得不採用太極之說以明理之意義與理氣之關係。于是取太極圖說而表彰之。」（註二十）

依朱子的思路他不採用漢儒釋「極」爲「中」，他說：「極者，至極之義，標準之名。常在物之中央，而四方望之，以取正焉者也。故以極爲在中之準的則可，而使訓『極』爲『中』則不可」（註二十一）。因此他對「極」字採取另一方式的解釋，他說：「至極無餘之謂」（註二十二）。進一步解釋「原極之所以得名，蓋取樞極之義」（註二十三）。所謂「樞極」則寓有動靜轉運的核心義，此動靜轉運係由本體宇宙論的觀點而言。朱子曰：

蓋天地之間，只有動靜兩端，循環不已，更無餘事。此之謂易。而其動其靜，則必有所以動靜之理焉，是則所謂太極者也。……至人謂之太極者，以指夫天地萬物之根也。（朱文公文集卷四十五，答楊子直書）

所謂太極爲天地萬物之根，亦即說太極爲天地萬物所由生的終極依據，天地萬物係由動靜的變化而循環

不息。太極是「所以動靜之理」，然而對朱子而言「太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行。二者常相依而未嘗相離也」（註二十四）。因此周濂溪的太極圖說對朱子而言，實在是發展其宇宙論的重要依據。對這一點我們尙可以透過朱子對「道」和「陰陽」之關係來解釋，如朱子答陸象山論辨「太極」六書之第五書，曰：

故語道體之至極，則謂之太極。語太極之流行，則謂之道。雖有二名，初無兩體。周子所以謂之無極，正以其無方所、無形狀，以爲在無物之前，而未嘗不立於有物之後；以爲在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中；以爲貫通全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也。（朱文公文集卷三十六）

依朱子意，太極爲理，是道體之至極；無極是描述太極形上存有的特徵，陰陽爲形而下的氣，及構成萬物的元素。太極與陰陽，是形上與形下的關係，亦爲理與氣的關係，理氣的關係是相函的。吾人可歸納朱子論理與氣或理與萬物的關係，爲（一）、理氣不離不雜，（二）、理氣的先後關係，（三）、物物一太極，（四）、理一分殊。茲分述如下：

（一）、理氣不離不雜：

從宋代思想的發展看，「理」的觀念至二程時，已發展至極。對二程而言，萬物皆有理，理主宰萬物，理即真實、自然的法則，宇宙的秩序，理是無所不在的存有，程頤且倡言形而上之道與形而下之氣的互函關係，所謂「離了陰陽，便無道」（註二十五）。朱子大體承順伊川對理氣的說法而發展，朱子語類第一卷即爲理氣問題，足見「理氣」在朱子哲學思想的重要性。其確認理氣間不可分離的關係爲：

天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。（語類卷一）

又朱子太極圖解亦云：

「○」，此所謂無極而太極也，所以動而陽、靜而陰之本體也（原注：太極、理也，陰陽、氣也，氣之所以能動靜者，理爲之宰也），然非有以離乎陰陽也（原注：道不離氣），即陰陽而指其本體（原注：器中之道），不雜乎陰陽而爲言耳（原注：道是道，器是器。已上三句要離合看之，方得分明）。

由太極乃「所以動而陽、靜而陰之本體也」，太極爲理。因此，太極是所以「動而陽」的動之理，亦是所以「靜而陰」的靜之理，能動靜者爲陰陽之氣，其動靜的所以然則爲理，亦即太極。理氣雖各有其性，然而彼此不離，理雖不離乎氣，却亦不雜乎氣。換言之，太極爲陰陽的所以然，由陰陽的「然」，可推知太極之「所以然」，太極則限定了陰陽之「然」。而「即陰陽而指其本體」是理不雜乎氣的解釋，二者之性相對待，對此朱子曾進一步地說：

如言太極動是陽，動極而靜，靜便是陰。動時便是陽之太極，靜時便是陰之太極。蓋太極即在陰陽裏，……在事物而觀之，則陰陽函太極，推其本則太極生陰陽。（語類卷七十五）

「太極即在陰陽裏」及「陰陽函太極」，是理氣相函不離，二者相依互存的最好說明。如是，朱子已開展理氣二元不離不雜的形上學間架。

（二）、理氣的先後關係

依朱子的思想，「理」是形而上的，是現實界具體存在者的所以然；「氣」是形而下的，是實現理

的憑藉。因此，理之敷施發用於氣，由氣化所形成的事物之超越形上根源爲「理」，理氣二元有不離不雜的相依互存關係。然試問理氣可否分先後？語類中即有不少人問朱子此一問題，由朱子的答語觀之，理是先於氣的，如朱子答劉叔文二書之第一書曰：

所謂理與氣，此決是二物，但在物上看，則二物渾淪不可分開，各在一處，然不害二物之各爲一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。（朱文公文

集卷四十六）

由實在界的物而言，理氣不離不雜，渾淪爲一。然就「理」而言，則理先於物。朱子所持的「理」又爲何觀點？據唐君毅先生見解：一般人對先後之關係，約有下列數種看法：

1 爲客觀存在之時間上之先後。

2 爲主觀心理去認識客觀所對之自然之秩序之先後。

3 爲真正知識論上之先後。

4 爲邏輯上之先後之意義。

5 爲形上學上之先後（註二十六）。

在這五種看法中，唐先生以第五種看法「形上學之先後」，可資說明朱子「理先氣後」之關係。蓋由易理言萬物之生，有生生之理爲依據，生生之氣的運行才有所依循，然後才有實然的，生生之事業，從理論上而言，理與氣間有主從關係，理先而氣承隨之，但是理原不離乎氣，因此理之生氣，係氣之依理而行，所謂「生」有氣依理的規範才有變動之義，例如氣依此理之動則爲陽氣的活動，依理之靜則爲陰氣

的活動。是故，朱子所謂理先氣後，是基於形而上之先後道理而言，即：

理未嘗離於氣，然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈得無先後？（語錄卷一、理氣上太極天地上）

既然基於形而上下的觀點，可言理氣之先後，因此語類記曰：

或問：必有是理，然後有是氣，如何？曰：此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理，然理又非別爲一物，即存乎是氣之中，無是氣則是理亦無掛搭處。（語類卷一）

這種理先氣後的形上關係，據唐君毅先生的解析，有下面數義：

1 在物上看，理氣渾淪，理在氣中。

2 自物之理一方面看，理可超乎氣而觀，無氣亦可有理。

3 自氣一方面看，氣不能離理，必有理而後有氣，理先而氣後，理主而氣從。

4 氣以聚散，有無不定而無常，故於氣不言實氣，理不以氣之聚散而有無，故不移而有常，故於理言實理。

5 必理先氣從而氣後，而後理可爲主，以爲必實現於氣之理，乃可說『有理必有氣』。理實現於氣，而後可說『有氣必有理』，更可說『有物』，說『物有理』。故氣之若爲直接生物者，根據於理之爲必實現於氣之理，故理爲真正生物之本。（註二十七）

吾人從現象界觀察具體存在物是很難分別理與氣孰先孰後？但若尋究具體存在物的形上根據時，氣之流行變化則須依傍理而行，基於此意義，可說氣由理生，具體的存在物是偶然的、可朽的，形上的理，



却是永恒的、不生不滅的。故依朱子之意，天地未判時，既已具此理（註二十八），有是氣係因先有此理，此乃站在形而上之先後言理先氣後。

### （三）、物物一太極

由形而上、形而下的觀點言，朱子之太極必在具體的存在者——事事物物之先，這是承理先氣後說的另一陳述方式，太極不但是先於天地，且普遍內在於事物之中。朱子曰：

太極只是天地萬物之理，在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理，靜而生陰，亦只是理。（語類卷一）

做為天地萬物之理的太極，所以能遍在於天地萬物之中，使萬物皆各有太極，係因太極為萬物所由生的終極原因，亦即萬物共同的基本根源。朱子於其注「太極圖說」中有云：

蓋太極者，本然之妙也。動靜者所乘之機也。太極，形而上之道也。陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則冲穆無朕，而動靜陰陽之理已悉具于其中矣。

所謂「本然之妙」者，依朱子以「理」釋太極的觀點，太極為陰陽之氣及其動靜的所以然之理，規範氣的動靜。因此，由陰陽流行之明著處觀之，儘管動靜有「時」的不同，陰陽有「位」的差異，太極無所不在。若就陰陽隱微處觀之，其動靜之理所函具處，即太極所在處。換言之，就「著者而觀之」，理氣相即不離；若由「微者而觀之」，則太極統具衆理。朱子進一步引申其義曰：

太極非是別有一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一個理而已。因

其極至，故名曰太極。（語類卷九十四）

朱子所強調的似乎是太極既超越亦內在的觀念，天地萬物只是一理——太極，此一理不僅遍在萬物之內，且兼爲一切價值之源泉及型範，所謂：

太極只是個極好至善的道理，人人有一太極，物物有一太極。周子所謂太極，是天地人物萬善至好的表德。（語類卷十四）

由此可知，朱子並不把太極和理分割爲二種不同的理，理只有一種，太極爲理之極至，亦即理之全。

（四）、理一分殊

張載西銘由推究萬物所從出，乃源於天地，肯定萬物同源共體；並以萬物爲一體，視天下爲一家，開拓了儒者恢弘的胸襟和氣度，其所謂「民胞物與」的仁愛情懷，植基於周遍無遺的仁義之理。然而仁義之理的施用，則有差等之序，程伊川以「理一分殊」解釋西銘，亦即愛之理爲一，其施於人倫關係則分殊。換言之，愛之理發用於親子、昆弟、夫婦、君臣、……等等，親其親、長其長各有其分殊的道德本分。程伊川主張理一分殊，嘗云：「物散萬殊，然萬物一理也」（註二十九），然而其所謂的「理一」，指意欠明，不知是指不同的事物間具含同一之「理」？或各有所以然之理？

大抵而言，張載及程頤所表現之「理一分殊」說，尙偏向於倫理層面，朱子則推展到形上學之領域，上述「物物一太極」即爲其一，理一用殊則更爲明顯的形上理論。朱子借用周濂溪的太極圖說，將太極流轉成陰陽二氣，及變合爲金、木、水、火、土五行的歷程，再轉釋爲萬物由「理一」產生「分殊」的歷程；以「太極」爲伊川所謂之「理」，二氣與五行之精爲伊川所稱之「氣」。

朱子由雜然分殊的存在之「然」，推究出「所以然」，「然」指現象界中實際存在的事物，「所以然」指遍在於事物的普遍之「理」。朱子在大學或問第一章說：

天下之物，則必有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。

「所以然之故」，是指事物存在的形上根據；「所當然之則」，指價值判斷的根據。就事物皆有其所以然之理，以爲其形上根據而言，萬物皆具同一之理，事物與事物的差別相，亦即「分殊相」，繫因於陰陽、五行之氣。由於理氣不離不雜，理氣相函爲一，因此，「理」是透過氣來表現，「氣」則依理而呈顯其用。但是「氣」有清濁厚薄、醇不醇之差異，因而「理」受「氣」的障礙影響而有諸般程度上之不同，致使理透過事物的表現，有偏或全的種種程度之區別。至於「理」的本身，則是萬物所具一同的。朱子云：

伊川說得好，曰：「理一分殊」。合天地萬物而言，只是一個理，及在人，則又各自有一個理。

（語類卷一）

然而一物不能具存二個理，否則成爲兩物而非一物，因此一物之理。就是天地的全理，只是所彰顯的程度有殊異。朱子又於西銘解結論云：

天地之間，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二氣交感，萬物化生，則其大小之分、親疏之等，至於十百千萬而不能齊也。非聖賢者出，孰能合其異，反其同乎？西銘之作，意蓋如此。程子以爲明「理一而分殊」，可謂一言以蔽之矣。

朱子以一切事物，皆依據一共同普遍的形上之理而生，此遍在萬物中的同一之理，可稱爲統合已分化的

萬物之統體之理。朱子以理釋太極，並解釋太極與萬物的關係爲：

統體是一太極，然又一物各具一太極。（語類卷九十四）

蓋總論太極本只是一太極，萬物雖各有稟受，然亦各自全具一太極。朱子高弟子陳淳（字安卿，稱北溪，一一五三—一二一七）著「北溪字義」論太極處有九條，其論點主要依循朱子，然亦有補充處。他說：「總而言之，只是渾淪一個理，亦只是一個太極。分而言之，則天地萬理，各具此理，亦各有一太極」（註三十）。明代的朱子學者羅欽順（字允升，一四六五—一五四七）於「困知記」，亦解釋說：「『易有太極，是生兩儀』，乃統體之太極。『乾道變化，各正性命』，則物物各具一太極矣。」因此在朱子理一分殊說中，其所謂理一，不但指萬物統體有一太極，且指每件物亦具有太極；一物所具的太極，就是一物之性。像理一與分殊之間的關係，既非同於全體與部分的關係，亦非一般性與特殊性的關係，也不屬於種與類的關係。因此朱子將物物一太極，統體一太極的關係，以禪宗月落萬川的譬喻做類比的解釋，曰：

如月在天，只一而已，及散在江湖，則處處而是，不可謂月已分也。（註三十一）

因此理爲切萬物公共的普遍之理。朱子以氣稟的不同來解釋萬物所呈現的實然的差異。因而理一分殊的理一，乃指普遍化的物性是同一的理，分殊則指實然界的個體存在所得的氣稟。

綜觀朱子易學的形式上學，其理一分殊說，物物一太極論，能由整體的普遍的眼光，謂一物一太極，總宇宙萬物爲一太極，而使物物皆內具同一的太極之理，因而在宇宙間任何一物，皆反映宇宙之全體，且物物皆透過內在的同一太極之理，而發生聯繫和歸屬，彼此相互感通，促成一整體和諧的有機體，物

物由太極而來，順太極而發展，最後飽滿地歸於太極，與太極爲一，這種形上學具有遼闊的視野，完整的包容性，有機的整體秩序性，顯揚了每一存有的價值性，這是朱子不可抹殺的優點。

另一方面，朱子不離不雜的理氣說，使他的形上學趨於理氣二元論，似與易書太極一元論的形上學不貼切，其原因係導於朱子謂太極只是理，陰陽爲形而下的氣。我們換一個觀點來說，易緯一書是解釋經學的著作，屬旁支的經學，雖然易緯八種中，大部份是僞作，但據方東美先生考辨，「周易乾鑿度」仍具可靠性（註三十二）。該書之首即曰：「夫有形本於無形，乾坤安從生」？乾坤是萬物資始資生者，周易首在乾元，乾元是發動者，具有生生不息的無形力量，因此就有形的萬物言，是根本於無形的存有。乾鑿度又云：

故曰：有太易、有太初、有太始、有元素。

據方東美先生的解釋：太易是形而上的乾元，太初指「氣」，猶形而上的；至太始時，氣才具體化變成「形」。太初之「氣」，係指乾元，是形而上的，所謂「易無形畔」，鄭康成註爲「元氣」，可謂「乾元之氣」。然而方東美先生謂「氣」一經五行家、陰陽家的解釋，便墮入形而下的物質界，與五行結合起來，不僅是形而下的氣，而且還具形而下的質，及朱子講「氣質之氣」，則成「形質之氣」了（註三十三）。

羅光先生在其「儒家形上學」一書（註三十四），認爲朱子雖然常要從物的本體層面言氣，却未能擺脫漢儒言氣之物理義和生理義（註三十五）。朱子的氣不見抽象性，而落入具體的形質處。羅光先生說：「我們若以氣爲物體的本體成素，不攙入物理和生理以內，氣的意義和『原質』相似，氣的觀念就可

清楚了」（註三十六）。

○因此朱子雖把陰陽釋爲「氣」，却將之落於形而下的界域，成爲形而下之氣，實有未妥。不過朱子也偶而自覺到這一不妥，例如：

且如造化周流，未著形質，便是形而上者屬陽，才麗於質，爲人物，爲金木水火土，便轉動不得，便是形而下者屬陰。（語類卷九十四）

在這段話中，朱子以「陽」屬於形而上者，「陰」屬於形而下者。這種偶然的見地，雖與朱子在其一般言論中，謂陰陽俱爲形而下的氣相矛盾，同時亦顯出朱子將陰陽置於形而下之不妥，此可謂朱子易學形上學之缺失處。

○此外，朱子視太極爲形而上的理，陰陽爲形而下的氣，則在理氣趨於二元論的傾向，對解釋周濂溪的太極動而生陽，實有理論上的鴻溝，而留下了困難。據羅光先生的看法：在朱子「太極乃理之極至，不是在天地之先有一實體之太極，爲萬物的根源」（註三十七）。因此太極在朱子思想系統中，成爲解釋理之特性的方便而設。朱子語類九十四卷中所謂：「總天地萬物之理，便是太極，太極本無此名，只是個表德」。以及「太極非是一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物。只是一個理而已。因其極至，故名曰太極」。另據成中英先生的見解：「朱熹認爲『理』本身不需解釋，卻能用『理』來解釋其他的概念。這一點極爲重要，意味著對他而言，『理』較之任何其他形而上範疇都要根本」（註三十八）。因此在朱子易學中，不從易經本身來解釋「理」的內涵及其意義，卻藉用「理」這一概念來解釋易經中諸如「道」、「陰陽」等基本實體及其過程。因此「理」成爲朱子指點萬物存

在之所以然的形上語詞，換言之，「理」即宇宙中一切秩序性及人類生命價值的終極原理。由於朱子未對「理」的本身從形上學的理論架構上做更進一步的處理。因此「理」與「氣」的關係，未能予人較圓滿的解釋，而招致後人對其二元論傾向的責難。

### 【註釋】

- 註一：此段對諸名辭的解釋，參考布魯格（Brugger）編著，項退結先生編譯之「西洋哲學辭典」二百一十三及三十二條，國立編譯館印行，六十五年十月十日臺初版。
- 註二：朱子語類卷二十四。
- 註三：繫辭上傳第五章。
- 註四：朱文公文集，四庫備要本，書名朱子大全，卷五十八第四頁下。
- 註五：朱子語類卷一，理氣上太極天地。
- 註六：戴東原孟子字義疏證，天道篇云：「形謂已成形質，形而上，猶曰形似前；形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者，非形而下明矣」。
- 註七：繫辭上傳第十一章：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。
- 註八：莊子大宗師篇：「夫道……在太極之上而不為高，在太極之下而不為深，先天地生而不為久」。
- 註九：李鼎祚，周易集解卷十四。

註十：易說今存四庫全書本者，乃自永樂大典中輯出，經苑亦有刊本，今台北廣文書局，六十三年九月初版「溫公易說」。

註十一：漢代鄭康成、馬融等皆注釋「皇極」爲大中，見十三經注疏，第一冊卷十二，藝文印書館版。通志堂經解(1)(大通書局印行本)，總頁六七三四—六七三八。

註十二：參考方東美先生「原始儒家思想之因襲及創造」一文，哲學與文化，第二卷第十一期，六十四年十一月十二日出版。

註十三：見宋元學案（河洛圖書出版社，六十四年三月臺影印初版），卷十二、濂溪學案下，頁一〇八一—一〇九。

註十四：同上書，頁一二五—一二八。

註十五：此處請參見方東美先生「宋明清新儒家哲學第八講」和「第九講」，張永雋記，哲學與文化月刊，第九卷第一期和第二期，七十一年一月、二月。

註十六：見象山全集，四庫備要版，卷二，頁五下。

註十七：老子王弼本，第二十八章：「知其白，守其黑，爲天下式；爲天下式，常德不忒，復歸於無極」。

註十八：見牟宗三「心體與性體」(一)(正中書局，六十二年十月臺二版)，頁三五八。

註十九：皇極經世書卷十二上。

註二十：語見陳榮捷先生「宋明理學中的『太極』觀念」一文，刊於思與言雜誌，第二十卷第三期，



民國七十一年九月於台北。

註二十一：朱文公文集，卷七十二，「皇極辨」。

註二十二：朱子語類卷九十四。

註二十三：同前註。

註二十四：同前註。

註二十五：二程遺書第十五，伊川先生語一。

註二十六：唐君毅先生，「中國哲學原論原道篇」（新亞研究所印行），卷三，頁一四一四—一四四〇。

註二十七：同上書，頁一四一二。

註二十八：朱子語類卷一：「徐問：天地未判時，下面許多都已否？曰：只是都有此理，天地生物千萬年，古今只不離許多物」。

註二十九：粹言卷一。

註三十：語類卷九十四。考此一比喻，係源自華嚴經卷二十三第二十四品，原頌：「譬如淨滿月，普現一切水。影像雖無量，本月未曾二」。

註三十一：見「北溪字義」（台灣世界書局，五十六年一月再版），卷下，頁八。

註三十二：方東美先生謂該書大約成於戰國末年，因為其他的經緯未加註，獨「周易乾鑿度」有鄭康成的註。鄭氏本人在易學的傳承上，屬齊學，其註「周易乾鑿度」，係以北人兼採南方楚文化中關於周易的思想。

註三十三：參考方東美先生「宋明清新儒家哲學第九講」，張永儔記，哲學與文化，第九卷第三期，七十年三月一日。

註三十四：台灣輔仁大學出版社印行，六十九年十一月三版。

註三十五：鄭衍在戰國末年將五行說與陰陽說結合，以五行爲陰陽兩氣的結合，此後氣便成爲宇宙萬物的元素，羅光先生說：「在中國哲學裏，從戰國以來，氣的觀念日見重要。氣爲宇宙萬物的成素，氣以外沒有物」。語見「儒家形上學」，頁一一四。

註三十六：同註三十四，頁一一四。

註三十七：見羅光先生「中國哲學思想史」（先知出版社，六十五年十二月版）第三冊，頁五〇五。

註三十八：見成中英先生「易經中的『理』與『氣』」一文，幼獅學誌，十六卷第四期，頁五十五。

## 第九章 朱子易學的宇宙論

宇宙論 (Cosmology) 係以具有生命及無生命的自然界爲研究對象，以期對事物的核心及其本質問題有所解釋，並揭示大自然的秘密。(註一)根據易書的說法，其宇宙論係透過天地、陰陽、剛柔、乾坤……等諸義而發揮，在朱子易學中，陰陽是構成形器世界的要素，乾坤是宇宙發生的泉源。本章試由陰陽、宇宙發生論及宇宙生成變化的歷程論等三部份探討之。

### 第一節 陰陽

一如人所周知者，易經係以動態的觀點來解釋天地萬物生成變化的普遍相，以周乎萬物的智慧、曲成萬物而不遺的大道來開物成務。太極被視爲萬物超越的形上根據，陰陽爲萬物生成變化的普遍元素和力量。因此，朱子曰：

○易只消道陰陽二字括盡。(語類卷六十五)

考「陰」「陽」兩字的原本字形分別爲「𡩊」及「𡩊」，依據說文的記載：「𡩊，雲覆日也。从雲，今聲。𡩊，古文𡩊者。」(十一、下、雲部)得知「𡩊」字指雲覆日貌，意謂著陰暗，故孳乳爲「陰」字。說文十四下自部曰：「陰，闇也。水之南，山之北也，从阜，今聲。」水之南和山之北皆爲日照所不及之處，因此水南山北交會處形成陰闇狀態。

至於陽的原本字形「𡩊」字，依據說文九勿部，得知「𡩊」，開也。從日一勿。一曰飛揚，一曰長也

，一曰疆者衆貌。」換言之，「易」字描述日出照地貌，若以山水爲喻，則山之南，水之北皆爲日所易照之處，因此山南水北交會處形成光明狀態，故孳乳爲「陽」字，說文十四下阜部曰：「陽，高明也；从阜，易聲。」

說文的陰陽釋義可證諸古籍，蓋詩經、書經和易爻辭所言的「陰」與「陽」不外指山之南北，向陽與背陽，光明與陰闇，高揚與覆蔽等義，及由這些意思所引申出來的淺近意義（註二）。易言之，它們所指稱的都是具體而粗淺的單純現象，不具抽象的意義。

因此，「陰陽」二字，原爲解釋事物相對性質的名詞，例如男爲陽、女爲陰，日爲陽、月爲陰，晝爲陽、夜爲陰，暖爲陽、冷爲陰……等等，易書之經文不言「陰陽」，而言「剛柔」；至於何以易書經文言「剛柔」而不稱「陰陽」，語類載朱子認可的理由如下：

銖曰：陰陽以氣言，剛柔以質言，既有卦爻可見，則當以質言，而不得以陰陽言矣。故彖辭多言剛柔，不言陰陽，不知是否？曰：是。（語類七十四）

十翼裏則講「陰陽」，代表著宇宙萬物運行流變中的二大作用力，陽代表剛健、進、升、擴張、光明……；陰代表柔順、退、降、收縮、黑暗……（註三）。在易書十翼傳文中，彖傳、象傳言陰陽各二處，乾坤文言傳有三處，皆以陰陽指稱易卦之「九」、「六」，至於繫辭上下傳中言及陰陽處甚多，且其涵義廣大，舉凡天地間一切事變，不論幽明，皆可由陰陽之開闔來體察通達，例如「一陰一陽之謂道」（註四）、「陰陽不測之謂神」（註五），莊子天下篇云：「易以道陰陽」，或許係指此繫辭傳之所言，即以陰陽來說宇宙的原理。

戰國中葉，流行藉「氣」的觀點來解釋事物，孟子（約西元前三七一—二八九）言養浩然之氣，却未及陰陽。易書文言傳曰：「潛龍勿用，陽氣潛藏」，係就陰陽言氣，「氣」已具有用以解釋宇宙變化之元素的意義。氣在莊子（約西元前三九九—二九五）思想裏有 its 重要性，其言曰：

雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。（至樂篇）

可見在莊子時，已用「氣」來說明宇宙萬物的生成了。

呂氏春秋一書大談「氣」，其中以陰陽兩氣爲宇宙變化的元素，及漢代董仲舒（約西元前一七九—一〇四）大倡陰陽之說，其所著「春秋繁露」中有陰陽位、陰陽義、陰陽終始、陰陽出入等篇，專以陰陽談天人感應說。董氏同時亦提出了「一」和「元」的觀念（註六）。更提到了天地之氣，所謂：

天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。（春秋繁露，卷十三，五行相生）

以天地之氣指陰陽渾合未分之際，可謂天地根本之氣。

漢易基本觀念之一，爲孟喜所言的「卦氣」。（註七）至宋代「氣」已發展爲正式的哲學術語，周濂溪（名敦頤，字茂叔，一〇一七—一〇七三）太極圖說有言：

二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。

「二五之精」的「二」，指陰陽二儀；「五」指金、木、水、火、土五行，「二氣交感」的「二氣」，指陰陽二氣；濂溪由陰陽二氣的交感來解釋萬物的生生，復由萬物生生的歷程來解釋無窮的變化。

張載（字子厚，世稱橫渠，一〇二〇—一〇七七）把「氣」的觀念推展至最高峯，他以氣化流行來闡釋、發展天人性命之學。我們甚至可以說他的哲學就是「氣」的哲學，其對陰陽的解釋是：「氣有陰

陽」(註八)。「陰性凝聚，陽性散發。陰聚之，陽散之。」(註九)總之，張載視陰陽爲氣的聚散。

邵雍(字堯夫，諡號康節，一〇一二—一〇七七)認爲陰陽本爲一氣，以生者爲陽，消者爲陰。(註十)程伊川(名頤、字正叔，一〇三三—一一〇七)則曰：

離了陰陽更無道。所以陰陽者，是道也；陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。(註十一)

伊川將陰陽視爲形而下的氣，陰陽的所以然則爲形而上的道。朱子即順承並發展「道」「理」與「陰陽」間的這一區分及其相互關係。

吾人觀朱子對「陰陽」的解釋，可歸納爲以下數項要義：

(一)陰陽只是一氣

「陰陽」本是解釋事物現象中，性質相對待、作用相往來的語詞。那麼陰陽是兩個物事或一個物事呢？朱子曰：

陰陽雖是兩個字，然却只是一氣之消息。一進一退，一消一長。進處便是陽，退處便是陰。長處便是陽，消處便是陰。只是這一氣之消長，做出古今天地間無限事來。(語類卷七十四)

陰陽是一個物事——「氣」的二種對待情態，朱子就氣之進處、長處言「陽」，於氣之退處、消處指稱「陰」。陰陽猶如一事的正背兩面，是一而二，二而一的，就好像人的呼吸一般，有吸氣就有呼氣，不論呼或吸，皆一氣的出入。(註十二)

陰陽不但只是一氣流行的二種樣相，而且在二氣的流行變化中，相生相連，無所間斷。朱子曰：

陰陽只是一氣，陽之退，便是陰之生，不是陽退，又別有個陰生。（語類卷六十五）

在一氣的變化之流中，前後是緊密連接成一連續體，是不可截然分割的，陰陽即由一氣在時間之流的不同情狀來分別、指點，因此陰陽在一氣的進退中，是相生相連的有機活動。例如：朱子解釋「剝」、「復」二卦，即依此義：

問：剝一陽盡而爲坤。程云：陽未嘗盡也。曰：剝之一陽未盡時，不會生。才盡於上，這些子便生於下了。（語類卷十一）

問：一陽復於下，是前日既退之陽已消盡，而今別生否？曰：前日既退之陽已消盡，此又是別生。伊川謂陽無可盡之理。剝於上則生於下，無間可容息，說得甚精。（語類卷七十一）

○陰陽的進退、消長，一往一來，乃一氣在時間之流上的連續性變化，「無間可容息」，最可名狀陰陽接續之幾的描述語。

## （二）陰陽的交易義與變易義

陰陽既是一氣流行變化上的兩種相對待的樣相，然而氣的流行是不容間斷的運動。因此，陰陽不能是靜止不動的樣態，陰陽二者是迭相運轉的交換。朱子曰：

陰陽有個流行底，有個定位的。一動一靜，互爲其根，便是流行底，寒暑往來是也。分陰分陽，兩儀立焉，便是定位底，天地上下四方是也。易有兩義：一是變易，便是流行底；一是交易，便是對待底。魂魄以二氣言：陽是魂，陰是魄；以一氣言，則伸爲魂，屈爲魄。（語類卷六十五）

「交易」是指陰陽因性質的對立互異，而依其對待性質而有所定位，例如：「陽」是魂、「陰」是

魄，天地、上下、四方等等，這是陰陽由靜態的性質對待所取認的「交易」義。又陰陽在一氣實在的動態之流中，升降往來地迭運互轉，例如：寒暑往來，若以「魂魄」言，則爲一氣之伸屈，伸時爲魂，屈時爲魄。因此，由陰陽在一氣的流行中隨時變易，而認取了陰陽的「變易」義。如是，朱子又云：

陰陽有相對待而言者，如東陽西陰、南陽北陰是也。有錯綜而言者，如晝夜寒暑。一個橫一個直是也。伊川言易，變易也。只說得相對底陰陽流轉而已，不說錯綜底陰陽交互之理，言易須兼此

二意。（語類卷六十五）

陰陽若以靜態的相對性質而言，則爲交易義；例如以陰陽言四方方位，交易義乃朱子所謂「一個橫」的。若以錯綜的關係而言者，亦即由動態的觀點看陰陽的交互作用、活動，則爲陰陽的變易義；例如晝夜寒暑的流變，即朱子所謂「一個直是也」。因此，陰陽之間具有既對待且統一的關係。蓋由交易面看陰陽的性質是相互對待的，然而再由變易處看陰陽在流行中的交互作用，則對待的兩端又相互依賴，互相滲透，彼此在相依互賴中相需相成，對待的一方以另一方爲自己存在的條件，所謂：「陰爲陽之母，陽爲陰之父。……陽在陰中，陽逆行；陰在陽中，陰逆行。」（註十三）因此由陰陽的交易義和變易義可得知朱子所謂的陰陽是一方面對待，一方面又同處在一種統一體中，彼此互相滲透相互轉化。是故，陰陽的對待與統一關係可說是同一事物的二個層面。對待與統一不可分離，對待無不統一，統一中含對待，此種一與二的關係是天生自然的。

### （三）陰陽的動靜與變化義

陰陽的關係既對待且統一，爲一氣流行的消長。因此，陰陽有動靜及變化的意義，朱子曰：「天地



之間，本一氣之流行，而有動靜爾。……以其動靜分之，然後有陰陽剛柔之別也。」（註十四）陰陽是就一氣流行的動靜所形成的消長狀態來指點，剛柔是陰陽動靜消長所表現出來的性質。而「動」與「靜」之間，「消」與「長」之間所貫穿的就是「變化」。朱子對「變」與「化」有過描述：

變是自陰而陽，自靜而動；化是自陽而陰，自動而靜；漸漸化將去，不見其迹。（語類卷七十四，易十，繫辭上之上）

變化是陰陽之間互相轉換迭運的過程，其共同的特徵是動，朱子說：「動，即變化也。」（註十五）其不同者有三點：

1 朱子云：「變是自陰而陽，忽然而變，謂之變。」（註十六）可知「變」是一種頓變的運動形態。至於「化」則是緩而漸進的運動形態，亦即漸化，朱子曰：「化是自陽之陰，漸漸消磨將去，故謂之化。」（註十七）

2 變是自微而著，有形迹的，顯著的運動，朱子曰：「陰變而為陽，其勢浸長，便覺突兀，有頭面，故謂之變。」（註十八），至於「化」是不知不覺的運動過程，朱子曰：「化是逐漸不覺化將去。」（註十九）又曰：「凡物變之漸，不惟月變，日變，而時亦有變，但人不覺爾。」（註二十）「化」所以令人不知不覺，係因化無顯著的痕迹可觀察，朱子曰：「陽化為柔，只恁地消縮去，无痕迹，故曰化。」（註二十一）

3 「變」是事物在時間連續性歷程中運動的橫斷面，「化」則是該事物運動的完整之持續過程，朱子曰：「化是漸漸移將去，截斷處便是變，且如一日是化，三十日截斷做一月，便是變」（註二

十二），換言之，「變」是「化」之頓斷而有可見處。

#### (四)陰陽的循環律

由陰陽靜態的、橫的「交易」，落入時間的流變中，成為動態的「變易」，其迭相運轉的法則為何呢？朱子註周濂溪太極圖說「太極動而生陽」一段，有云：

太極之有動靜，是天命之流行也。……動極而靜，靜極復動，一動一靜，互為其根，命之所以流行而不已也。動而生陽，靜而生陰，分陰分陽，兩儀立焉。……故程子曰：動靜無端，陰陽無始，非知道者，孰能釋之？

太極動而生陽，靜而生陰，象徵太極的天命流行不已。因此一動一靜、一陽一陰，亦運行不息。朱子就此情狀而歸結於程子所謂「動靜無端，陰陽無始」，表示生成天地萬物的陰陽及其動靜，在時間之流的回溯上，是無端始的。在朱子陰陽是氣，所以陰陽者是道，那麼陰陽及其無端無始的動靜，是依甚麼法則來進行的呢？語類載：

問：一陰一陽之謂道。曰：此與一闔一闢謂之變相似。陰陽非道也，一陰又一陽，循環不已，乃道也。只說一陰一陽，便見得陰陽往來循環不已之意，此理即道也。」（語類卷七十四）

「一陰一陽之謂道」，係就陰陽往來的動態作用而言，亦即由「變易」的觀點而言，指陳陰陽「變易」所依循的法則。因此這句話是兼理氣而言的，「理」指一陰一陽的所以然；「氣」指陰陽。「一陰一陽之謂道」，猶言陰陽一闔一闢之變易作用，其所依循之「道」，即「陰陽往來循環不已」的循環律。因此，由變易的觀點言，陰陽及其無端無始的動靜作用，係依照循環律而進行不已的。換言之，朱子

是以動靜無端、陰陽無始循環不息來解釋陰陽之一動一靜，互爲其根。以前項的變化義觀之，朱子曰：「變者化在其中。」（註二十三）變與化是相互滲透，相互轉化的，若以剛柔爲喻，朱子曰：「剛柔變化，剛了化，化了柔，柔了變，變便是剛，亦循環不已。」（註二十四）總而言之，由剛極轉化爲柔，亦即由變到化；由柔極轉化爲剛，亦即由化而變，構成了相互轉化，循環不已的變化之流。

#### （五）物皆陰陽

由朱子的易學看來，陰陽是組成天地間萬事萬物的普遍因素，一切現象皆可透過陰陽來解釋。朱子曰：

都是陰陽，無物不是陰陽。（語類卷六十五）

天地間萬事萬物皆可通過陰陽來說明和瞭解，朱子對此有較詳細的進一步解釋：

天地之間無往而非陰陽。一動一靜，一語一默，皆是陰陽之理。至如搖扇，便屬陽，住扇便屬陰，莫不有陰陽之理，繼之者善是陽，成之者性是陰。陰陽只是此陰陽，但言之不同，如二氣迭運，此兩相爲用，不能相無者也。（語類卷六十五）

不但自然界中萬物的生成，物理界的搖扇之事，可藉陰陽說明，甚至人事界亦然。朱子曰：

事之未定者屬陽，定吉凶所以爲乾，事之已爲者屬陰，成蹙蹙所以爲坤。大抵言語兩端，皆有陰陽，如開物成務，開物是陽，成務是陰。如致知力行，致知是陽，力行是陰。（語類卷七十六）

陰陽不僅可資以解釋人文事理，且可用來說明人身。朱子曰：

氣之清者爲氣，濁者爲質。知覺運動，陽之爲也；形體，陰之爲也。（語類卷三）

總之，對朱子而言，陰陽爲普遍內在於萬事萬物的元素，陰陽所涵之理，可資用以解釋萬物存在的根據。朱子甚至因此而說：「易之義只是陰陽」（註二十五）

## 第二節 乾坤文言傳的宇宙發生論——乾坤之道

繫辭傳云：「天地之大德曰生」（註二十六），易書中「乾」代表天的德能，「坤」代表地的德能。乾象曰：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。

朱子易本義注曰：

大哉，歎辭。元，大也，始也。乾元，天德之大始，故萬物之生，皆資之以爲始也。又爲四德之首，而貫乎天德之始終，故曰統天。（本義卷一）

「四德」者指元、亨、利、貞，象徵創生萬物健行不已的天德。本義曰：

元，大也。亨，通也。利，宜也。貞，正而固也。（本義卷一）

坤象傳曰：

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。

本義注曰：

此以地道明坤之義，而首言元也。至，極也，比大義差緩。始者，氣之始；生者，形之始；順承天施，地之差也。（本義卷一）

「坤」者爲萬物形器之始，「順承天施」以實現、成全具體的存在物，坤之性柔順且承隨天德，係象徵大地含弘光大、品物咸亨的美德。朱子曰：

柔順利貞，坤之德也。（語類卷六十九）

今以乾坤的共同義、對待統一義、差異義及其相互關係，看朱子對於乾坤及其生生之德的解釋：

（一）乾坤的共同意義：

乾坤，皆一方面爲卦名，一方面爲萬物所資始資生的原因。朱子曰：

易中只是陰陽，乾坤是陰陽之純粹者。（語類卷六十八）

乾坤是純粹的陰陽，可說是根據繫辭傳：「乾、陽物也；坤、陰物也」的解釋，乾文言有云：「陽氣潛藏」，然坤文言未表示坤爲陰氣。朱子則以「氣」解釋陰陽，他說：「陰陽迭運者，氣也；其理則所謂道。」（註二十七）這是受漢儒以來以「氣」釋陰陽的影響。那麼視爲陰陽之純粹者的乾坤是甚麼呢？我們似乎可從朱子處理乾坤與天地的關係處得到解釋。語類載：

問：乾坤天地之性情，性是性，情是情，何故兼言之？乾、健也，動靜皆健。坤、順也，動靜皆順。靜是性，動是情。（語類，卷六十八，易四，乾上）

乾坤皆代表天地的性情，二者皆有動靜，「性情」一辭，係伊川的用語（註二十八）。伊川以性爲體、情爲性的發用，朱子承之，曰：「性情二字，常相參，在此，情便是性之發」（註二十九）。在朱子，性情係指「理」而言，所謂：

乾者天之性情，指理而言也，謂之性情，該體用動靜而言也。（語類卷六十八）

乾坤之理，即天地所涵的生生之理。至於乾坤與陰陽的關係，我們可說陰陽是實然之氣，若陰陽爲「然」的話，則使「然」之爲「然」的「超越的所以然」乃是理或道，此理或道即乾坤之理，亦即有形天地所內具的無形之性情，又「乾坤」係就其爲萬物所從出的泉源而言，乾、坤兩卦之彖傳皆分別贊之以「元」，所謂「元」者，指乾坤爲萬事萬物的生生之元。語類載：

曾兄亦問此。答曰：元者乃天地生物之端，乾言大哉乾元，萬物資始，至哉坤元，萬物資生，乃知元者天地生物之端倪也。元者生意，在亨則生意之長，在利則生意之遂，在貞則生意之成，仁便是這意思。（語類卷六十八）

乾坤爲萬物資始資生的生生之元，「元」是天地萬物的根源義，是宇宙的內在本質，亦是萬物生發的初始處，在其「作用」中所流露的「生意」，也就是「仁」的意思。

此外，朱子認爲乾坤兩卦亦是易書六十四卦三百八十四爻的統宗。蓋朱子曰：

乾坤毀則無以見易，易只是陰陽卦畫，沒這幾個卦畫，憑個甚寫出那陰陽造化，何處更得易來。

（語類卷七十五）

「易」是藉陰陽以說易的書，乾坤兩卦是易書六十四卦的門戶。乾坤以下的六十二卦，皆是由乾坤二卦爻透過錯綜旁通的關係而衍生的符號系統（註三十）。朱子曰：

大抵易之言乾坤者，多以卦言，易立乎其中，只是乾坤之卦既成，而易立矣。（語類卷七十五）  
「易立乎其中」，係指繫辭傳上第十二章所云：「乾坤其易之蘊邪！乾坤成列，而易立乎其中矣」。若易書是透過「理」、「象」、「數」爲架構，用以說明易之變化的話，則朱子認爲乾坤是統攝「理

「、「象」、「數」而爲之宗爲之源，語類載：「天下之萬理出於一動一靜，天下之萬數出於一奇一耦，天下之萬象出於一方一圓。盡只起於乾坤二畫。」（註三十一）

（二）乾坤的對待統一義

繫辭上傳第一章云：

乾知大始，坤作成物。

本義注曰：

知，猶主也，乾主始物，而坤作成之。……蓋凡物之屬乎陰陽者，莫不如此。大抵陽先陰後，陽施陰受，陽之輕清未形，而陰之重濁有迹也。

「乾」爲輕清之氣的形上依據，係創始萬物的能力和原因，陰爲重濁之氣，坤是陰之性情或坤之理，坤承隨乾之創作而配合乾所命稟的物性，使之形質化而凝聚成具體的存在物，乾是創始的作用，坤是實現完成的作用。

繫辭上傳第一章又云：

乾以易知，坤以簡能。

本義注曰：

乾健而動，即其所知，便能使物，而無所難，故爲以易而知大始。坤順而靜，凡其所能，皆從乎陽而不自作。故爲以簡能而成物。

乾是創生的力量，坤是承隨乾的創作而輔佐其實現完成的力量、在朱子以乾健坤順義的解釋中，其

以坤順從陽、承乾之生物以成物來釋「簡」頗合道理，然而其以「乾健而動，即其所知，便能使物」作解釋，似有不妥，蓋乾爲創始的原因，所創始者當爲事物的性命（註三十二），尙待陰氣的凝聚來形質化，不宜言「便能使物」。所以不妥者，朱子對乾坤易簡的乾以「易知」之義未能有真切的瞭解，「易簡」是易學中難以瞭解的名詞之一，今審諸家的解釋中，似以清代李道平周易集解纂疏中所引樂記之一段文字，解釋「易簡」較爲可取，李氏所取用樂記之文曰：

樂記曰：大樂必易，大禮必簡。又曰：樂著大始，而禮居成物。又曰：樂由天作，禮以地制。蓋樂出乎自然，故象乾之易知，而曰必易；禮起於微渺，故象坤之簡能，而曰必簡。易，故著乎乾知大始之初；簡，故居乎坤化成物之位。

「樂出乎自然，故象乾之易知」。自然者，自自然然，不知其然而然，乾之創始作用係不知其然而然的自發自行作用，可象徵乾之「易知」。「禮起於微渺，故象坤之簡能。」「微渺」爲卑微謙遜意，可象徵坤之「簡能」。因此，易簡象徵乾坤二大作用的本性。

乾坤的創始及實現作用，若以另一方式來做動態的解釋，則可見繫辭上傳第十一章曰：

是故闔戶之謂坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器。

本義注曰：

闔闢，動靜之機也。先言坤者，由靜而動，乾坤變通者，化育之功也。見、象、形、器者生物序也。

又語類釋曰：



以其闢謂之坤，以其闢謂之乾，以其闢闢謂之變，以其不窮謂之通，發見而未成形謂之象，成形謂之器。（語類卷七十五）

朱子以「闢」、「闢」象徵乾坤的動靜之機，一闢一闢比喻為「變」，以一闢一闢的往來不息闡釋「通」，由乾之創始作用以發見性命來指點「象」，由坤之理使陰氣凝聚成形指點「器」，由「象」至「器」為生物之序，這些解釋都通，唯「先言坤者，由靜而動」頗不合易理，因為繫辭傳言「一闢一闢」是一動態的作用。置「闢」於「闢」前，猶言「一陰一陽」，乃意味著宇宙萬物生生不息的變化是終而復始，永無窮盡之意。由坤承順乾之作用觀之，在理論上乾是發動者，應是由動而靜的形上秩序才合乎易經的本義。

由上觀之，乾坤在本性上的對待，係通過乾坤共襄生物成物的生生大業上而顯的。換言之，乾坤本性的對待係於有機的作用上顯示，二者的本性雖相對待，然而其生物成物的作用是協調合一，共同契合於生生大業的同一目的，是以繫辭云：「天下之動貞夫一」，這是乾坤的對待統一義。朱子曰：

天地之心別無可做，大德曰生，只是生物而已。謂如一樹春榮，夏敷至，秋乃實至，冬乃成。……到冬時疑若樹無生意矣，不知却自收斂在下，每實各具生理，便見生生不窮之意。這個道理直是自然全不是安排得，只是聖人便窺見機械發明出來。（語類卷六十九）

所謂「天地之心」，係朱子透過人的意識，以天心類比人心，由天地生物氣象解釋天地作為的特徵和意義。所謂「各具生理」，資始資生的乾坤即為此「生理」，可推知乾坤之理即生生之理，係內在於萬物之中（註三十三），萬物皆內涵乾坤之理，自本自足，自然生成，且生物不窮，形成生機洋溢，活

潑生物的天地生命氣象，無始無終地流行不已。

(三) 乾坤的差別義

物物皆有乾坤，試問乾坤之間是否有差別處呢？朱子曰：

問：乾剛健中正，或謂乾剛無柔，不得言中正。先生嘗言天地之間，本一氣之流行，而有動靜耳。以其流行之統體而言，則但謂之乾而無所不包，以動靜分之，然後有陰陽剛柔之別。所謂流行之統體，指乾道而言耶。曰大哉乾元，萬物資始，乾道變化各正性命。只乾便是氣之統體，物之所資始，物之所正性命，豈非無所不包。但自其氣之動而言，則爲陽；自其氣之靜而言，則爲陰。所以陽常兼陰，陰不得兼陽，陽大陰小，陰必附陽皆此意也。（語類卷六十九）

由這段問答觀之，依朱子的看法，乾坤是有差異的。乾是氣的統體，自氣之動而言，則可指稱乾陽；自氣之靜而言，則指稱坤陰。「陽常兼陰，陰不得兼陽，陽大陰小，陰必附陽」。由乾爲陽之理，坤爲陰之理，推知乾大坤小，乾包陰，坤附從於乾。因此，乾與坤一方面有主從關係，乾爲主，坤爲從；另一方面乾與坤有蘊含關係，乾中蘊含著坤，坤被坤所含攝。此外，朱子又曰：

乾坤陰陽以位相對而言，固只是一般。然以分言，乾尊坤卑，陽尊陰卑，不可並也。（語類六十八）

乾坤以位的尊卑而言，是有差異的，乾爲尊，坤爲卑。蓋乾爲先發動的創始因，賦予事物性命，坤繼乾之後，承隨之而凝聚成形質的原理和作用。乾坤雖皆爲形而上的構成原理，然而就兩者邏輯關係的先後，和形而上的先後而言乾之「尊」，坤之「卑」，在這一意義下，兩者是「不可並也」。

### 第三節 宇宙生成變化的歷程論

以哲學的觀點而言，繫辭上傳第十一章所云：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」一段文字，可說是象徵易書表達宇宙生成變化的歷程論，對這段文字，朱子於本義注曰：

「一每生二，自然之理也。易者，陰陽之變。太極著其理也。兩儀者，始爲一畫以分陰陽。四象者，次爲二畫，以分太少。八卦者，次爲三畫，而三才之象始備。此數言者，實聖人作易自然之次第。……（易本義、卷三，頁一〇三）」

「一每生二，自然之理也。」係取自邵康節的說法。邵子曰：

道生一，一爲太極；一生二，二爲兩儀；二生四，四爲四象；四生八，八爲八卦；八生六十四，六十四具而後天地萬物之道備矣。天地萬物莫不以一爲本，原於一而衍之以爲萬，窮天下之數而復歸於一。一者，何也？天地之心也。造化之原也。（註三十四）

朱子又云：

八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四也。（註三十五）

邵子以爲伏羲畫卦，即依此次序。由太極而陰陽，衍爲八卦，重爲六十四卦，此純出於先天的自然之數，故稱其名爲先天易，或伏羲之易。而以今所見易經六十四卦次序爲後天易或文王之易。朱子所謂「一每生二，自然之理」即指由一而二而四而八而十六而三十二而六十四的一倍乘法，爲自然之理法，爲造化自然之妙。由太極生陰陽奇耦之數爲喻，太極在一分爲二的自然演變過程中，基於陰陽一奇一耦

的對待統一作用，致使一分爲二的宇宙生成變化不斷演進，茲以一系列數字表示之。

	1	←	$2^0$		
代表太極	2	←	$2^1$		
太極生兩儀所	4	←	$2^2$		
兩儀生四象所	8	←	$2^3$		
四象生八卦所	16	←	$2^4$		
八卦生十六所	32	←	$2^5$		
十六分爲三十二	64	←	$2^6$		
三十二分爲六十四	...	←	...		
六十四分爲一百二十八	M	←	$2^N$		
無窮序列					

朱子認爲這種一分爲二，二分爲四，……的歷程係代表宇宙無限發展的世界圖式。他說：「此只是一分爲二，節節如此，以至於無窮，皆是一生兩爾。」（註三十六）

朱子於本義前面錄「伏羲八卦次序圖」及「伏羲六十四卦次序圖」二橫圖，即所謂伏羲的先天圖。

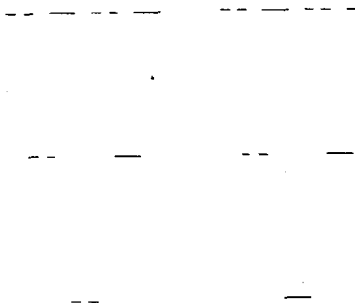
朱子本義用黑白以別陰陽爻畫，以使讀者易曉。對先天圖及由一而二而四……六十四之二倍衍數法，黃百家（一六四三—？）於百源學案下附先天圖辨，黃宗義（字太冲，號梨洲，一六一〇—一六九五）易學象數論及黃宗炎（字晦木，一六一六—一六八六）周易象辭先天卦圖辯等等，均有剖析和批評。（註三十七）在此勿庸贅述，以免離題太遠。今僅擬由哲學的觀點探討朱子由繫辭傳該章所表達的宇宙生成變化思想。考朱子弟子蔡元定（字季通，號牧菴，稱西山先生一一三五—一一九八）對邵康節的象數圖

說頗有興趣，朱子深受其影響，蔡元定據邵子之說作經世衍易圖，此圖與宋元學案、百源學案下先天卦位圖中之八卦次序圖，二者的形式發展次序相同，學案中的八卦次序圖爲直立式的橫圖，朱子略增文字及數字的說明，置於本義前名爲「伏羲八卦次序」。蔡元定所作的經世衍易圖，則經略加修飾後，見於語類卷七十五。茲錄於下：

明之問：易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。曰：易有太極，便有個陰陽出來。陰陽便是兩儀。儀，匹也。兩儀生四象，便是一個陰又生出一個陽，☯是一象也。一個陽又生出一個陰，☷是一象也。一個陰又生出一個陰，☷是二象也。一個陽又生出一個陽，☰是一象也。此謂四象。四象生八卦，是這四個象生四陰時，便成坎、震、坤、兌四卦；生四個陽時，便成巽、離、艮、乾四卦。

太極

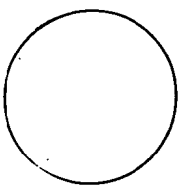
乾 ☰ 兌 ☱ 離 ☲ 震 ☳ 巽 ☴ 坎 ☵ 艮 ☶ 坤 ☷



每卦復變八卦而成六十四卦。

此外，朱子在易學啓蒙中，依象數的觀點另有解釋，今分段陳述之：

(一)易有太極



太極者，象數未形，而其理已具之稱。形器已見，而其理無昧之目，在洛書河圖皆虛中之象也。周子曰無極而太極，邵子曰：道爲太極，又曰心爲太極，此之謂也。

「象數未形」是指太極具自然之理的本然渾沌狀態。「虛中之象」，即周濂溪以「無極」來形容太極無形無狀、無聲無臭的形上存有之狀態。對邵康節而言，「太極」就是「道」，「道」在天亦在人，天人相貫爲一。所謂「心爲太極」。清李光地（字晉卿，一六四二—一七一八）於啓蒙此句注曰：

太極之在易書者，雖無形，然乾即太極也。偏言之，則可以與坤對，亦可以與六子並列。專言之，則地一天也，六子亦一天也。

李光地「乾即太極」及專言之乾、偏言之乾的解釋，頗有見地，不但調和了太極爲宇宙最高存有及乾元之發動創始作用，使太極與乾元有同等的宇宙造化之最高存有及能力意義。

(二)是生兩儀：

陽儀 ☰

陰儀 ☷

太極之判，始生一奇一耦而爲一畫者二，是爲兩儀。其數則陽一而陰二。在河圖洛書則奇耦是也。周子所謂太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜互爲其

根，分陰分陽兩儀立焉。邵子所謂一分而二者，皆謂此也。

太極由自身本然的作用，「動而生陽，動極而靜，靜而生陰」，陰陽是一氣流行的兩種狀態，依動之理而呈顯爲陽，依靜之理而呈顯爲陰，以自然之數的理則來表示，則「一」爲奇，代表作易者所發現的第一原理，即「動」之理；「--」爲耦，代表作易者在時間之流中，從變化的現象中所發現的第二原理，即「靜」之理。太極是所以動靜之理。朱子曰：

天地之間，只有動靜兩端，循環不已，更無餘事，此之謂易。而其動其靜，則必有所以動靜之理焉，是則所謂太極者也。（朱文公文集卷四十五答楊子直五書之第一書）

然而，吾人若對朱子的思想做更進一步地探討，則我們會發現能實際行活動作用者乃是「氣」而非「理」。朱子曰：

蓋氣則能凝結造作，理却無情意、無計度、無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。……若理則是一個淨潔空濶底世界，無形跡，他卻不會造作。氣則能蘊釀、凝聚、生物也。但有此氣，則理便在其中。（語類卷一）

由是觀之，宇宙的造化流行，萬物實際的生成變化，其實際上作用營爲者是「氣」，而所以作用營爲的依據是「理」。「理」只是「氣」在運行活動時所依循的規範。蓋「理」與「氣」對比，則形而上的理有「恒全」義，換言之，理主乎動靜，超乎動靜，動靜之理永恒並在，因此無形而下的動靜狀態，朱子曰：「太極只是理。理不可以動靜言。惟動而生陽，靜而生陰。理寓于氣，不能無動靜」（註三八）至於形而下的氣則有「恒偏」義，動時則非靜，爲陰時則非陽，換言之，氣之動相與靜相不能同時

俱現。朱子曰：「既有是理，便有是氣。」（註三十九）對朱子而言「天下未有無理之氣」（註四十）因此，氣表面上有流行、聚散、變化等作用，然而使氣有如此流行、聚散、變化……者，非出於氣本身具有這些屬性，而是取決於有是理則有是氣的「理」。因此氣乃指宇宙萬物所本之統體的氣，理則為一生成動靜之理。恒偏之氣只能於動靜更迭之流行過程中表現動靜之理之全。換言之，一氣流行之歷程乃依於理之全而有，氣依理而生發表現，理藉著氣相繼的實現其自身，而使宇宙萬物生生不已，此理為本體性的理，亦即一切物所含之理的共同根源——普遍的理，或一切物所具之理。

### （三）兩儀生四象

太陽 一 ☰

少陰 二 ☷

少陽 三 ☱

太陰 四 ☵

兩儀之上，各生一奇一耦，而為二畫者四，是謂四象。其位則太陽一，少陰二，少陽三，太陰四。其數則太陽九，少陰八，少陽七，太陰六。以河圖言之，則六者一而得於五者也，七者二而得於五者也，八者三而得於五者也。九者四而得於五者也。以洛書言之，則九者十分一之餘也。八者十分二之餘也。七者十分三之餘也。六者十分四之餘也。周子所謂水、火、木、金。邵子所謂二分為四者，皆謂此也。

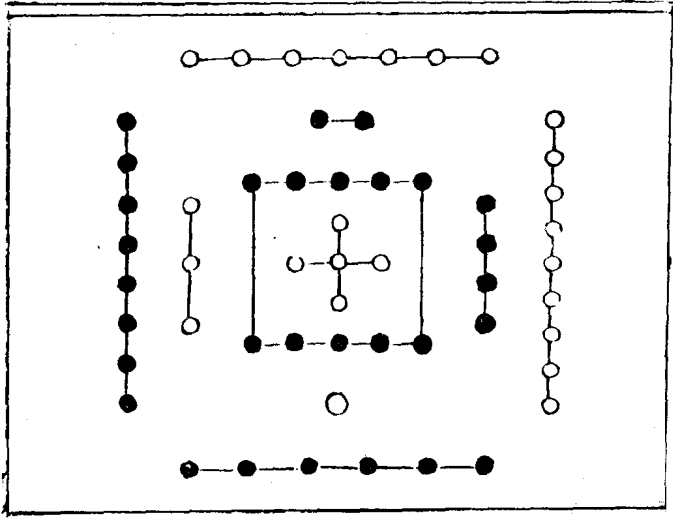
「太陽」、「少陰」、「少陽」、「太陰」之名取自邵康節觀物內篇之一。邵子曰：

天生於動者也，地生於靜者也，一動一靜交，而天地之道盡之矣。……動之大者謂之太陽，動之小者謂之少陽，靜之大者謂之太陰，靜之小者謂之少陰。

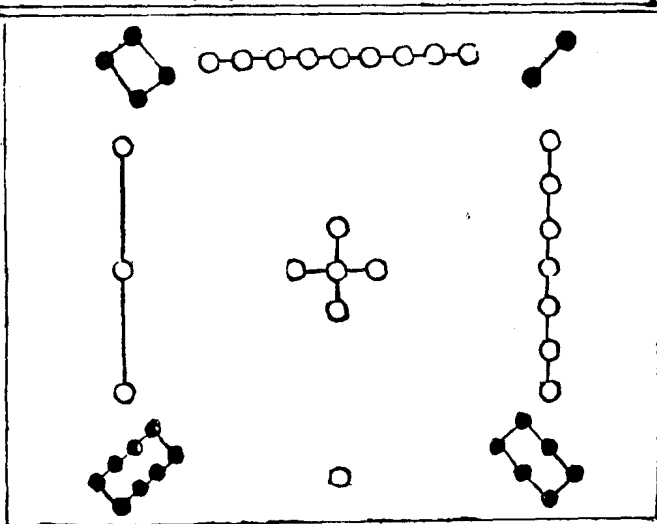
考河圖為方形，其黑白點子的排列，上方為七、二，下方為六、一，左方為八、三，右方為九、四，中列三個五，中五為衍母，次十為衍子，次一、二、三、四為四象之位，次六、七、八、九為四象之



# 河圖



# 洛書



數。（註四十一）此即朱子所謂「六者一而得於五者。」餘此類推，皆指陳河圖中黑白點子的排列方位和秩序（如附圖一）。其所謂「以洛書言之」亦指稱洛書中黑白點子的排列方位和數字。洛書裏其中數爲五，九與一上下隔著五相對立，三與七則左右相對立，八與二則爲右上角與左下角的相對立，六與四則爲右下角與左上角的相對。凡兩兩相對立者之和皆爲十，故朱子曰：「九則十分一之餘也」，意指九爲十減去一之餘數，餘此類推。（如附圖二）

（四）四象生八卦

乾一	☰	巽五	☴
兌二	☱	坎六	☵
離三	☲	艮七	☶
震四	☳	坤八	☷

四象之上，各生一奇一耦，而爲三畫者八，於是三才略具，而有八卦之名矣。其位則乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八，在河圖則乾、坤、離、坎分居四實。兌、震、巽、艮分居四虛。在洛書則乾、坤、離、坎分居四方，兌、震、巽、艮分居四隅，周禮所謂三易經卦皆八。大傳所謂八卦成列，邵子所謂四分爲八者，皆指此而言也。

從哲學的觀點，朱子以河圖洛書的一套數字排列的次序來說明周易「太極生兩儀」一章，實缺乏哲學形上學的解釋意義，蓋太極、兩儀、八卦只是爲言說的方便而設置的名目，其目的是想說明卦爻系統的構成，且用以陳述宇宙之自然生成變易罷了。換言之，易書所提及的太極、兩儀、四象與八卦，其相互間所衍生的層層邏輯關係，只有指點作用，並不具內容的實義，以後的易學家視之爲宇宙論的圖式，而在發展易經的宇宙論時，賦予這些名目內涵、意義。朱子本身亦然。另外，河圖洛書經考證得知爲邵康節等所附會假說，未必爲先秦儒門易所本言，但是朱子却執信甚久。

觀朱子對「太極生兩儀」章，太極生陰生陽義至爲精要，本文已論於前節。此外，爲陰陽的交易義，本義於注該章處曰：「易者，陰陽之變」，「易」的精神，由宇宙生成變化過程見之，則爲一陰一陽間的迭相變易，而呈現生生不息的生命之流。所以交相變易地迭運無間，朱子認爲陰陽之間性質相對待，而有所謂「交易」義。萬物中凡呈顯發動、剛健之性質者，稱爲「陽性」；呈顯承隨、柔順之性質者，皆稱「陰性」。此陰陽兩儀各具對待的性質，彼此好慕，相互吸引，以分享對方內在的本質，而產生同情的感應和互動。因此，易書首建乾坤，乾作坤從，乾坤交感，萬物資始資生而展現了大生廣生之德，繫辭傳所謂：「陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」（註四十二）易書經文分上、下經，上經言乾坤，下經从三三咸卦爲首，咸卦彖曰：

咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說，男下女，是以亨利貞，取女吉也。天地感應而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感而天地萬物之情可見矣。

「天地感而萬物化生」最足表達陰陽在交互感應的「變易」中，造化了生生不息的德業。朱子頗能把握此義而闡述動態的、感應的宇宙觀，朱子曰：

否、泰、咸、常，（恐有字誤）損、益、既濟、未濟，此八卦首尾皆是一義。如咸皆是感動之義之類，咸內卦艮止也。何以皆說動？曰艮雖是止，然咸有交感之義，都是要動，所以都說動。（語類卷七十二）

交感之義，亦即一陰一陽的往來感應不絕。朱子曰：

因論天地間只有一個陰陽，故程先生云：只有一個感與應。所謂陰與陽，無處不是。且如前後，

前便是陽，後便是陰。又如左右，左便是陽，右便是陰。又如上下，上面一截便是陽，下面一截便是陰。（語類卷七十四）

由是觀之，否卦之所以爲否，是因「天地不交而萬物不通」（註四十三），泰卦之所以爲泰，係因「天地交而萬物通也」。從天地的生物氣象而言，乾坤陰陽的交感，是無端無始亦無間無止的。語類載：

問：復見天地之心。曰：天地所以運行不息者，做個甚事？只是生物而已。……如說天地以生物爲心，斯可見矣。（語類卷七十一）

是以，恒卦彖云：「恆、亨、无咎、利貞，久於其道也。天地之道，恆久而不已也。」觀易卦乾元爲首卦，第六十三卦則爲既濟卦，最末一卦爲未濟卦，「未濟」者未成也。序卦傳云：「物不可窮也，故受之以未濟終焉。」伊川易傳曰：

易者，變易而不窮也。故既濟之後，受之以未濟而終焉。未濟則未窮也。未窮則有生生之義。（易程傳卷六）

未濟之所以爲「未窮，則有生生之義。」即朱子「天地所以運行不息，做個甚事？只是生物而已」之最佳解釋了。由朱子的解釋觀之，宇宙所呈現的不是物質僅僅作機械秩序活動的場所，而是洋溢著普遍生命流行的境界，一切現象中皆含藏著生意，萬物在交感的互動中充盈著生機。方東美先生所謂：「宇宙是一個包羅萬象的廣大生機，是一個普遍瀾漫的生命活力，無一刻不在發育創造，無一處不在流動貫通。」（註四十四）最足傳達其中神韻與奧義。

一陰一陽的交感所以能無間無止地妙生萬物，恆久不已，朱子在解釋「恒」卦的義理時說：

物理之始終變易所以爲恆而不窮，然所謂不易者，亦須有以變通，乃能不窮。（朱子語類卷七十二）

「物理」指普遍的萬事萬物之理，陰陽交感的變易所以無始無終的恆久不已，係以「變通」的方式進行，繫辭傳所謂：「易窮則變，變則通，通則久。」（註四十五）以及「剛柔相易不可爲典要，唯變所適」的旨意。總之，「變通」是一陰一陽交易不已的精神，至於「變通」的法則，朱子曰：

蓋聖人大明乾道之終始，故見六位各以時成，乘此六爻之時以當天運，而四德之所以終而復始，應變而不窮也。（語類卷六十八）

乾元所發動創生的萬物，其生生不息的歷程方式爲「終而復始」。朱子嘗以一例來比喻天運不息的四種特徵，朱子曰：

元亨利貞，譬諸穀可見，穀之生萌芽是元，苗是亨；穰是利；成實是貞。穀之實又復能生，循環無窮。（語類卷六十八）

從朱子的觀點來看，天道化生萬物所以能生生不息，從萬事萬物中發現有一內在的歷程形式或法則，終而復始地周流不息，可謂「一理之循環」。換言之，宇宙生成變化的歷程是有一普遍的法則可資解釋，即「終而復始」，「循環無窮」，朱子這一觀點頗能契合易書的本義，例如泰卦九三爻辭曰：

无平不陂，无往不復。

「平」、「陂」，乃就空間的觀察而言。「往」、「復」係就事物在時空之流的前後變化言。「平

「與「陂」爲相對待的，代表地平線不是一成不變的，「平」與「陂」交互接續變化。「往」與「復」亦相對待，迭相輪轉，猶復卦卦辭所謂：「反復其道」，本義注曰：「往而復來，來而復往之意」（註四十六）。朱子更進一步地說：

天行處陰之極，亂者復治，往者復還，凶者復吉，危者復安，天地自然之運也。（語類卷七十一）

由此亦可見朱子持着終始循環，周流不息的宇宙生成變化歷程之法則，不但對自然世界如是觀，對人事界亦持同樣看法。其中又啓示著一種在「亂」、「往」、「凶」、「危」的黑暗際遇中，鼓勵吾人激發憂患意識，朝著理想本著責任心，把握時機，奮發進取，以創造、實現「治」、「還」、「吉」和「安」的價值理想。像這種在配合宇宙運行的大法則中，參與造化，創造人文事功，藉此以安身立命的易學思想，是朱子所能留給我們極有意義的精神遺產了。

【註釋】

註一：見「西洋哲學辭典」。布魯格編著。項退結先生編譯。二三八條「自然哲學」。國立編譯館。民國六十五年十月十日臺初版。

註二：參考李漢三先生「先秦兩漢之陰陽五行學說」（台灣維新書局，七十年四月再版）第一編。

註三：兩漢易學史。高懷民先生著。頁六十五。

註四：繫辭上傳第五章。

註 五：同右。

註 六：董仲舒於春秋繁露卷五重政曰：「是以春秋變一之謂元。元者，猶原也，其義以隨天地終始也。」又卷三、玉英曰：「謂之一者，大始也。」

註 七：漢書儒林傳中有孟喜傳，只說他是宣帝年間人，生卒年月不詳。其「卦氣」是以六十四卦三百八十四爻象，配合一年中四時、十二月、二十四氣、七十二候、三百六十五又四分之一日的一套龐雜學說，係用於占驗災異的一套占驗術。

註 八：張載正蒙神化篇。

註 九：張載，正蒙參兩篇。

註 十：邵雍曰：本一氣也，生者爲陽，消者爲陰，一者一而已矣。

註 十一：二程遺書第十五。伊川先生語一。

註 十二：朱子亦有此譬喻，其言曰：「這只是個噓吸。噓是陽，吸是陰。喚做一氣，固是如此。」見語類卷六十五。

註 十三：見易學啓蒙，卷二「原卦畫第二」。

註 十四：易本義，乾文言傳，卷一，頁六。

註 十五：易本義，卷三，頁九四。

註 十六：語類卷七十四，易十，繫辭上之上。

註 十七：同前註。

註十八：語類卷七十五、易十一，繫辭上之下。

註十九：語類卷七十四。

註二十：語類卷七十一，易七，復。

註二十一：語類卷七十四。

註二十二：語類卷七十五。

註二十三：易本義，卷三，頁九十四。

註二十四：語類卷七十四。

註二十五：語類卷六十五。

註二十六：繫辭下傳，第一章。

註二十七：易本義，卷三，頁九十五。

註二十八：伊川易傳卷一。釋乾卦卦辭曰：「乾者，天之性情。」

註二十九：語類卷六十八。

註三十：由乾坤兩卦衍生六十四卦的卦爻系統，是一套演繹邏輯，方東美先生有極精闢的解析，請參

考方東美先生著「哲學三慧」中「易之邏輯問題」（三民書局，民國六十二年一月再版），

頁一〇九—一四三。

註三十一：語類卷六十五，易綱領上，數。

註三十二：乾卦彖辭有云：「乾道變化，各正性命。」朱子本義注曰：「物所受爲性，天所賦爲命。」



得知朱子以物之性命爲乾所創發者。

註三十三：朱子曰：「無一物不有陰陽乾坤。」見語類卷六十五。

註三十四：宋元學案卷十，百源學案下。河洛圖書出版社。民國六十四年三月臺景印初版。

註三十五：同右。

註三十六：語類卷六十七，易三，綱領下，程子易傳。

註三十七：其旨簡言之，先天四圖，其源皆出自陳搏，後衍其說者非一人，例如劉牧鉤深索隱圖，八卦方位與康節之先天八卦圖無異。觀邵康節對圖的解說，多係個人之言，未必爲易之本旨。

註三十八：語類卷九十四。

註三十九：語類卷九十四。

註四十：語類卷一。

註四十一：杭辛齋撰「學易筆談」下卷一，頁十八。廣文書局印行。民國六十九年七月三版。

註四十二：見繫辭下傳第六章。

註四十三：見否卦象辭。

註四十四：方東美先生著。「The Chinese View of Life」（中國人的人生觀）馮滬祥先生譯。頁

三十六。幼獅文化事業公司。民國六十九年三月版。

註四十五：繫辭下傳第二章。

註四十六：見本義卷一。



## 第十章 朱子易學的人生哲學

本章試由朱子的人性論，本天德立人德的價值論，及進德與修業的修養工夫論，來闡釋朱子易學的人生哲學。

### 第一節 人性論

易書言天、地、人三才之道（註一），其中天地為萬事萬物所寄寓之處，人是天地中的一份子。人的生命活動與天地有互相交感含攝的作用。人若要在天地之間實現一有意義有價值的生命，則不僅要建立一套宇宙觀以解釋、瞭解人所寄寓的環境，同時人亦當有「自知之明」，「對自我」——人之所以為人的本質作一真實的探究，以瞭解人的生命活動所具的內在依據，再從反省人與天地的關係中，確認人在天地萬物中所佔的地位，所扮演的角色，如是才有助於人生意義和價值的確立。

本節先探討朱子易學的人性論，事實上朱子對易書中的人性論之解釋，係依據其理學的思想背景。其理學中的人性論立場，是以程伊川對「性」與「情」的分辨為出發點（註二）。以張載心統性情的說法為格局（註三），以理氣二基本概念為宇宙論的最高範疇依據。茲試由性、心與性、心與情、心與才欲、道心與人心分別探討。

在易學中，萬物是由天地的造化所生成的，朱子則由理氣論為資說明，朱子曰：

天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具

也。是以人物之生，必稟此理，然後有性。必稟此氣，然後有形。其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也。（朱文公文集卷五十八答黃道夫二書之第一書）

這段話是本「理氣不雜不離」之旨而言的，「性」是指形上之「理」在宇宙的生化過程中落入氣中而言者，是事物存在的所以然，「形」是就事物稟受氣稟而形質化為具體的存在者而言的，朱子的人性論亦由理氣論來說明，朱子曰：

人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣則雖有是理而無湊泊，故二氣交感、凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之能言語、動作、思慮、云為皆氣也，而理存焉。（語類卷四

「理」是人之「性」的根源，「氣」則是人之「形」的構成因素，至於人所表現的「言語、動作、思慮、云為」是人的生命活動，在朱子實際能營謀生命活動者為「氣」，至於理則只存有而不活動，「性」是理的個別化，安頓在氣之上，而實現具體的個別存在者，理需要氣憑藉來顯現，氣的活動是依從理為法則，「理」是實際存在者之所以然。換言之，「理」是萬物的超越形上的根據。

在此，值得我們注意的是朱子為何要以理氣的設定，來解釋人性呢？我們試從朱子對前人論性的評論來找尋這一答案，朱子說：「孟子性善，是論性不論氣。荀揚異說，是論氣則昧了性。」（註四）又說：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。蓋本然之性只是至善，然不以氣質而論之，則莫知其有昏明開塞，剛柔強弱，故有所不備。」（註五）孟子、荀子和揚雄對人性的論述皆偏頗而不周全，而且他們只從人的行為來做倫理的善惡判斷，是不能滿足朱子對人性的探討。朱子不但要從人的行為之正面及負

面現象審視人性，而且要較孟、荀、揚等更進一步地由本體論、宇宙論的層次來論人性。因此，朱子又把「性」分爲本然之性與氣質之性，期能對人性做較客觀，較具根源性的解釋。

所謂本然之性，指孟子所言的人性之本，爲人之所以爲人的當然之理，對朱子而言，性即是理（註六）。然而此本然之性或理是我們在做形上的思維時所獲得的抽象概念。在實然的事物存在界中，理是與氣相結合不離間的，朱子曰：

人生而靜以上即是人物未生時，只可謂之理，說性未得。此所謂在天曰命也。才說性時便已不是性者，言才謂之性，便是人生以後，此理已墮在形氣之中，不全是性之本體矣。故曰便已不是性也。此所謂在人曰性也。大抵人有此形氣，則是此理始具於形氣之中而謂之性。（語類卷九十五）

因此，凡現實存在的人，其性皆爲兼含理氣的氣質之性。「只可謂之理」的性爲本然之性，係就本體論而言，爲「在天曰命」的層次。若就「在人曰性」的層次而言，係就宇宙論所生成的實然之人而說者，亦即氣質之性。朱子嘗藉易書的語詞來說明：

氣質是陰陽五行所爲，性則太極之全體。但論氣質之性，則此全體墮在氣質之中耳，非別有一性也。（朱文公文集，卷六十一，答嚴時亨書）

此被朱子視爲「太極之全體」的「性」有何特性呢？朱子解釋說：「性只是理，萬理之總名。此理亦只是天地間公共之理，稟得來便爲我所有。」（註七）換言之，就本體論而言「性者，人所受之天理。」（註八）「天理」對人而言是純粹至善的，朱子說：「理無有不善」（註九）又說：「須知性之原本善

，而其發亦無不善，則大傳、孟子之意，初無不同矣。」（註十）朱子由宇宙化生的觀點來解釋易傳所言及的「善」。他說：

一陰一陽之謂道，太極也，繼之者善，生生不已之意屬陽，成之者性，各正性命之意屬陰。（語類卷七十四）

朱子由一陰一陽生生不已的變化流行，以實現生物成物之活動來解釋「繼之者善」，同時亦以生命的流行無間之歷程賦予善的價值判斷。就人本身的道德活動而言，朱子云：

一陰一陽之謂道，就人本身言之，道是吾心繼之者，善是吾心發見惻隱，羞惡之類，成之者性是吾心之理所以爲仁義禮智是也。（語類卷七十四）

在人的道德踐履活動中，「心」稟賦繼承了天道，善的道德根性皆透過心來呈顯、實踐和完成。在此衍生二問題：一是對人之有不善的行爲事實如何解釋？二是心在朱子的人性論中有何地位？今試爲分述之。

（一）朱子對人之「不善」的行爲事實所做的人性解釋。

朱子係運用其宇宙論中所持的理氣說來解釋人之不善的原因。

朱子曰：

天地間只是一個道理，性便是理，人之所以有善有不善只緣氣質之稟各有清濁。（語類卷四）

又曰：

二氣五行始何嘗不正，只滾來滾去，便有不正（語類卷四）

二氣指陰陽，五行指金、木、水、火、土，亦爲氣，由陰陽二氣所化生，二氣五行在動靜不同時，陰陽

不同位的交感之幾中滾來滾去而有昏、明、厚、薄、清、濁……的差異。稟得清明渾厚之氣者，較易傾向於做好人，若稟得昏濁之氣，則向善的蔽障亦多，易傾向於不善的行爲。這是朱子透過氣的觀點來解釋人在現實生活中諸多不善的行爲（註十一）。除言超越的天理善性外，亦兼言不同氣稟的氣質之性。然而，一般而言，善惡是人的道德意識在行爲上的表現，因此善惡涉及到人內在的自覺反省及意志的抉擇作用，在朱子思想中與此有關者爲心。

## （二）「心」在朱子人性論中的地位

朱子藉張載心統性情的格局（註十二）及程伊川的人性說來發揮自己的人性結構觀，而以心爲統攝的樞紐。

朱子就性與心的關係曰：

性便是心之所有之理，心便是理之所會之地（語類卷五）

在朱子性即理，爲心所含蘊，心與性不相離，然而亦不相雜，朱子所謂：

性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離也……太極自是太極，陰陽自是陰陽，性

與心亦然（語類卷五）

這是朱子就存有論的立場來肯定心、氣、性、理，間不離不雜的關係。其中值得我們注意者，性即理，心則爲理氣結合所生，理不作用活動，能行實際活動作用的是心（註十三）至於心與性，情甚至和欲，才的關係，語類有段簡明扼要的話可資說明：

問情與才何別？曰：情只是所發之路陌。才是會恁地去做底。且如惻隱有懇切者，有不懇切者，

是則才之有不同。又問如此，則才與心之用相類？曰：才是心之力，是有氣力去做底。心是管攝主宰者，此心之所以爲大也。心譬水也。性，水之理也，性所立乎水之靜。情所以行乎水之動，欲則水之流而至於濫也，才者水之氣力，所以能流者，然其流有急有緩，則是才之不同。……情與才，便合著氣了（語類卷五）

由是觀之，性爲心之靜存的理，情是性發於氣的活動，欲是情實然的勢力，才是心作用活動的氣質和氣力。心與情，才皆落入氣邊事。朱子曰：「心者氣之精爽」（註十四）又云：「所覺者心之理也。能覺者，氣之靈也。」（註十五）

在心、性、情之間的關係中，性對情而言，性爲體，情爲用，心對性、情而言，則心統屬性情，爲性情之主，性被心所含蘊，朱子曰：「心以性爲體，心將性做餽子模樣，蓋心之所以具是理者，以有性故也。」（註十六）至於情乃是由心上發出來，朱子曰：

仁是性，側隱是情，須從心上發出來，心統性情者也。（語類卷五）

「仁是性，側隱是情」原係伊川就孟子言「仁」與「惻隱」之關係爲範例而能說性與情的關係（註十七），朱子則將之置於張載心統性情的格式而對人性論做進一步的解釋。陳榮捷先生說：

當張載採用「統」字一詞，其意僅在「統攝」。此固甚重要，蓋此不僅能匡救對情之偏，抑且可使情復其如性之同等而可尊敬之地位。但朱子之採用張子語，尚有進于此之其他義蘊，即「統」爲「指揮」或「主宰」義（註十八）。

「心」既具指揮義或主宰義，可知心爲意識活動的主體，朱子說：「知與意從心出來。」（註十九）



而心含性，當心受外物感動時，心之靈覺作用的反應爲情。因此，心在對外物行感應時，若順性之理而發，則性善，而心之靈覺反應所推動的行爲亦善。如是則心善，行爲的本質亦善，若心不順性之理而發，則心受氣的障蔽而有所限制，因此心之靈覺反應所推動的行爲是不善的，如是心不善，情不善，行爲的本質亦不善。因此，心之發有依順於理或陷溺於氣兩種可能性，朱文公文集載：

問程子以心使心之說，竊謂此二心字，只以人心、道心判之，自明白。蓋上心字卽是道心，專以理義言之也。下心字卽是人心，而以形氣言之也。以心使心，則是道心爲一身之主，而人心聽其命也。曰亦是如此。然觀程先生之意，只是說自作主宰耳。（朱文公文集卷五十七，答陳安卿書）蓋朱子曰：「此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。」（註二十）因此朱子所謂「自作主宰」者，指心當本着自覺反省的道德意識，充分發揮心統性情的主宰作用，在現實的際遇感物中，能以其靈覺充分地發揮於具價值理想的性理之實現上，換言之，朱子要人透過修養的工夫而能以道心爲一身之主宰，以實踐德性爲德行，成就理想的聖賢人格。

## 第二節 本天德立人德

由上一節得知在朱子的思想系統中，人之所以生係由理氣的結合所化生，性只是理、氣則屬材質。性與氣皆出於天，朱子於論述人與天地之關係時說：

人之所以爲人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無迹，不可見。故於氣觀之，要識仁之意思是一個渾然溫之和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心（語類卷六）

人的超越形上依據是天地之理，天地之理即天地生成萬物的生生之理。生生之理即天地生物之心，天命賦於人者乃具好生之德的生物之心，亦就是仁。朱子有篇「仁說」為朱子對仁的問題經長久探討後的心得，是一篇成熟的著作（註二十一），其旨意在申論天人性命相貫通之原理，可說是朱子本天道立人道的理論基礎。今擇錄其中至為精要的頭一大段於下：

天地以生物為心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣！請試詳之，蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統。其運行焉，則為春夏秋冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包。其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元坤元，則四德之體用，不待悉數而足。論人心之妙者，則曰仁人心也，則四德之體用，亦不徧舉而該。（朱文公文集卷六十七）

元、亨、利、貞為乾元剛健不息地始生萬物的天德，可以元為統體代表之。仁、義、禮、智則為天在化生人時，所命賦於人性中的人德，以專言之仁統攝含包，故可以仁為統體代表之，仁為人之所以為人的性理，隨事而發用為種種分殊之德。人德源自天德（言天德者，兼舉地德故天德即指天地之德），天地有好生之大德，作易者乃由天地生物氣象中，指證天地所以為天地的超越本質，朱子所謂「天地以生物為心也」，人得「天地之心以為心」，是以人心本於天心，人德源於天德。因此人道之立，當本於天道。依朱子對人性論的解析，可得知仁為性，惻隱為情（註二十二），在其「仁說」中，又謂人心本天心，皆有不容己的好生之德。他說：

人皆有不忍人之心者也，是得天地生物之心爲心也。（語類卷五十三）

不忍人之心，即對生命的尊重和愛惜的仁心或惻隱之心，根源於天地生物之心，天德之元，人德之仁，皆於生生之道見之，換言之，天德人德一本於生意。朱子曰：

元者天地生物之端倪也。元者生意，在亨則生意之長，在利則生意之遂，在貞則生意之成。若言仁便是這意思，仁本生意，乃惻隱之心也，苟傷著這生意，則惻隱之心便發，若羞惡也是仁去那義上發，若辭遜也是仁去那禮上發，若是非也是仁去那智上發，若不仁之人，安得更有義禮智。

（語類卷六十八）

人德本天德而生而立，人在參贊天地化育的偉大活動中，與天地於生生之德處合流，在這一歷程中，不但實踐生命的意義，同時亦使天地大生廣生之德，益形完美。是以乾卦文言傳，首立天人一貫的人生價值根源論。朱子對這點曾有極精闢之見解：

問：文言四德一段。曰：「元者善之長」以下四句，說天德之自然。「君子體仁，足以長人」以下四句，說人事之當然。元只是善之長，萬物生理皆始於此，衆善百行，皆統於此。（語類卷六十八）

「元者善之長，以下四句」，指「元者，善之長也。亨者，嘉之會也。利者，義之和也。貞者，事之幹也」。元、亨、利、貞代表天德，皆由生意發見，而以專言之「元」爲統體指稱，即天德之自然。「君子體仁，足以長人，以下四句」，指「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事」。仁、禮、義、智代表人德，亦由生生之理見之，以專言之「仁」爲統體指稱，即人事之當然；意

爲人事應然的價值，乃本根於實然的天地之德而立，此即朱子本天德立人德的人生價值論。

朱子這種本天德而立人德的人生價值觀，係透過道德的內在反省，以價值意識體證天地無窮盡的生物成物歷程，乃是一貼切自家意思的價值表現，換言之，這是天地所表現出來的好生之善德。據此，復進而感通體悟出天地的生生之理不僅是天的生生大德，亦爲人性與人道的超越形上根源，朱子曰：

天地之間，品物萬形，各有所事。惟天確然於上，地隤然於下，一無所爲，只以生物爲事。故易曰：天地之大德曰生。而程子亦曰：天只是以生爲道。其論復見天地之心，又以動之端言之。其理亦已明矣。（朱文公文集，卷二十四，答張欽夫書）

又曰：

蓋人生而靜，四德具焉，曰仁、曰義、曰禮、曰智皆根於心而未發，所謂理也，性之德也。及其發見，則仁者惻隱，義者羞惡、禮者恭敬、智者是非，各因其體以見其本，所謂情也，性之發也，是皆人性之所以爲善也。但仁乃天地生物之心，而在人者故特爲衆善之長，雖列於四者之目，而四者不能外焉。易傳所謂專言之，則包四者，亦是正指生物之心而言……。謂仁之爲道，無所不體，而不本諸天地生物之心，則是但知仁之無所不體，而不知仁之所以無所不體也。（朱文公文集，卷三十二答張欽夫論仁書）

朱子是以作易者親身所觀察到的天地林林總總的變化，以其內在的反省，悟出天地的運行及其作用之總特徵就是「只以生物爲事」，因此天道在萬物中流行不已，不論透過萬物所流露顯現者，或含藏待發者，一言以蔽之，就是生物成物不息無間，朱子解釋易繫辭上傳第五章「顯諸仁，藏諸用」有言：「顯諸仁，

藏諸用二句只是一事。顯諸仁，是可見底，便是繼之者善也。藏諸用，是不可見底，便是成之者性也。……譬如一樹，一根生許多枝葉花實，此是顯諸仁處及至結實，一核成一箇種子，此是藏諸用處。生生不已，所謂日新也。萬物無不具此理，所謂富有也。」（註二十三）此促使萬物日新且富有之根本原理，乃是生生之理。天道流行的生生不已，舉其特徵之大者爲元、亨、利、貞四德，以「元」統攝專言之。就人所稟受的性理而言，舉其特徵之大者爲仁、義、禮、智四端，可以「仁」統攝專言之。道德生命的發展，是人之生命中最具活力、生氣，最富意義和價值者，與天道生物的活動，一脈貫通，吾人生於天地之中，稟得天命之元，而爲我之仁；稟得天命之亨，而爲我之禮；稟得天命之利，而爲我之義；稟得天命之貞，而爲我之智。元、亨、利、貞的天德與仁、義、禮、智的人德，在好生之德的表現上有同等的意義和價值，彼此間是一一對應契合的，唐君毅生生對儒家這種天道觀的傳統，有段精闢的闡釋，他說：

依中國儒家盡心知性以知天之教，則人之求與此形上實在相遇，又不須於自然世界人文世界，先取一隔離之態度。人誠順吾人性情之自然流露，而更盡其心，知其性，達其情，以與自然萬物及他天相感通，吾人即可由知性而知天。於是，此與形上實在相遇之道，非逆道而爲順道。非只少數人可行之道，而爲人人可行之道。至於由人盡心、知性、達情與自然萬物及他人相感通等，所以能使人知天者；則以吾人之知天，初不能外吾人以知天，人即天之所生，吾亦天之所生。故吾欲知天之果爲何物，可直接透過我之行爲，我之性情以知。夫然，故吾之行爲進一步，性情多一分流露，吾對於天之所知，即深一步。（註二十四）

由唐先生的話，使我們瞭解到儒家是由「盡心、知性、達情」的生命活動中來顯現天道，天道的開顯有待於人真性情的洋溢，充塞而得流露。儒家是以內在的仁德來體證天德，以人道來詮釋天道，這是基於天人乃一本的形上信念，朱子有言：「人能窮神，則易之道在我矣！豈復別有易哉？乾是聖人道理，坤是賢人道理。」（註二十五）

今觀易書象傳之主要精神，係以價值為核心，常據天地自然之德，引發人事之德及人生之價值理想，並隆正莊嚴的道德生活。其體例多為上下二句對稱，即上句就該卦的內外卦之物象，陳述自然情態；下句則就該卦的自然情態為喻，啟發人事行為的當然規範，屬於明天道以行人事之方式。例如：屯卦三三大象傳曰：「雲雷屯，君子以經綸」，上卦二，代表的物象為水，引申為雲；下卦三，代表的物象為雷；雲雷相陳，表示將雨未雨之際，比喻人間大事業將創未創之際，一切雜亂待理，同時萬事在開頭之際，備極艱辛困難，有為者當辛勤規劃，有條有序地治理之，以建立秩序，奠下基礎。如此一切事物才能在秩序中上軌道，而得長遠發展。朱子曰：「觀會通是就事上看理之所聚與其所當行處。」（註二十六）唐君毅先生有二段話頗能闡明朱子的語意，唐先生說：「然要之易傳之文，可合以表現一『隨處在自然物之結合中，發現有自然物之德之凝聚，而啟示人以某一德行之意義』之教。此即可形成一人之觀自然界之物之相感之一態度。……而見自然之變化無非教。」（註二十七）又說：『易之大象傳之旨，皆不出儒家自昔所常言之義之範圍；其特色，唯在分隶之于六十四卦之下，而與六十四卦分別代表之自然界之事情中之德，相配應而說，以見人之德與天地之德相合，以使人之「觀乎人文」之化成乎天下者，與人之「觀乎天文」所察之時變，亦相對應，如賁之象辭之所言者耳。』（註二十八）

易經六十四卦的大象傳中，除稱「上」和「大人」各一卦，「后」二卦、「先生」七卦外；其餘五十三卦，皆稱「君子」。朱子曰：「聖人作易以立人極，其義以君子爲主，故爲君子謀而不爲小人謀，觀泰、否、剝、復各卦之意則可見矣。」「君子」一詞，表示理想的完美人格，係指點人格高下的價值語辭。衡之大象傳明天德之自然，以推人德之當然的方式，卦卦皆然，是皆以宇宙與人生同源共流的價值理想爲歸趨，以人性中天賦的價值意識，仿倣天地之動靜，體驗陽剛顯發生意之美，淡化滲透天地中之自然機趣，蔚成生命中之理想，得以繼天道行人道，成就了理想之價值人格——君子。職是之故，朱子主張「天人本只一理，若理會得此意，則天何嘗大？人何嘗小也？」（註二十九）這是朱子何等恢弘的氣度、開闊的胸襟，不啻提升人性之尊嚴、人之生命意義，亦鼓舞了人在偉大的宇宙情懷中，所肩負的道德責任。

### 第三節 進德與修業

「進德修業」一詞，出自易書乾卦文言傳，所謂「君子進德修業，欲及時也」，正可說明儒家內聖外王之人生志節，亦即易書崇德廣業之人生旨趣。易繫辭上傳第七章載：

子曰：易其至矣乎。夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地……。

本義朱子注曰：

窮理，則知崇如天而德崇。循理，則禮卑如地而業廣，此其取類。

若依內聖外王之說，則崇德屬內聖面，廣業屬外王面。若以進德修業的觀點言，則崇德屬進德之事，廣

業屬修業之事。朱子對此，不論進德之「窮理」或修業之「循理」，一皆以「理」爲本。其曰：

進德修業這四個字，煞包括道理，德是就心上說，業是就事上說。（語類卷六十九）

朱子就「心」上說德，就「事」上說業。如德業以人爲主體，將何由區分？曰：

問……德者本於內而言，業者見於外而言。曰：內外字近之，德者得之於心者也，業乃事之就緒者也。（語類卷六十九）

因此，「德」是就人內在得之於心而言，「業」是就人外在行事之就緒而言。

今試分就上述二方面，探討朱子易學中進德與修業之人生志節：

### （一）進德

「德」者既是人內在得之於心，心之作用又在於察物覺理。故朱子曰：

心包萬理，萬理具於一心，不能存得心，不能窮得理，不能窮得理，不能存得心。（語類卷九）

是存心與窮理相輔相成，窮理是要透過心來窮究事物之所以然，理窮得愈多，則表示心愈能發揮其能力和作用；心在不斷發揮其能力和作用的過程中，心愈能居於生命中之主導地位，所謂「存心」當指存發於義理的「道心」。窮理在「進德」方面，主要是窮究人稟受天所命賦的內在性理，性即理，爲心所含具。心所含之理爲實理，朱子曰：「理一也，以其實有故謂之誠，以其體言，則有仁義理智之實。以其用言，則有惻隱、羞惡、恭敬、是非之實。」（註三十）。朱子以此接應易書所謂之窮理盡性，易云：

和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。（說卦傳第一章）

朱子釋「窮理」與「盡性」之關係，曰：



窮理是見，盡性是行，覺得程子是說得快了。如爲子知所以孝，爲臣所以忠，此窮理也。爲子能孝，爲臣能忠，此盡性也。能窮此理，充其性之所有，方謂之盡，以至於命是拖腳，却說得於天者。盡性是我之所至也，至命是說天之所以予我者耳。……知此者是窮理者也，能此者是盡性者也。（語類卷七十七）

臣之忠、子之孝，皆人倫修德之事。依朱子之意，窮理是知的功夫，將人倫事理理會得窮盡。盡性是依據窮得人感發於道德事件的性理，而能實踐出來以成就道德價值。換言之，「窮理」所窮得的，是人切身的德性之知，「盡性」所盡的，是充分發揮德性之知於道德實踐中。愈有精純的德性之知，則愈能指導崇高的道德行爲，以成就德行。朱子曰：

知與行工夫須著並到，知之愈明，則進之愈篤；行之愈篤，則知之愈明；二者皆不可偏廢。（語類卷二）

又朱子在德性修養上所言之「窮理」，是指追求實踐之知、德性之知，必須由行爲的主體——人，親身體驗窮究。曰：

道理須是與自家心相契，方是得，他所以要窮理，忠信、進德之類，皆窮理之事。易中自具得許多道理，便是教人窮理循理。（語類卷七十七）

由人自家心中來契悟道理，即道理由自家心靈認知的歷程中求得，方能在心靈中守得住，行得出。易書言道理，其旨趣，在於以作易者之智慧指導人實際生活中安身立命之行爲。人的實際生活是人與情境交互影響的變化之流，因此以易理安身應變，不能執泥典要，削足適履，當觀其會通，隨時變易以從道。

故朱子在本義序言中，教人受用易理以修身安命，他說：

至哉易乎！其時固未始有一，而卦未始有定象，事固未始有窮，而又未始有定位。以一時而索卦，則拘於无變，非易也；以一事而明爻，則窒而不通，非易也；知所謂卦爻象之義，而不知有卦爻象象之用，亦非易也。

現實世界的事物，是變動不居的；陰陽造化之妙，是難以測認的；宇宙的歷程就現實之流行言，不是僵化的機械秩序，而是活潑靈巧的變化之流，故易理的受用，當融入自家生活的流變中靈活應用、見幾而作，如有所窮之理，才有助益於內聖之提昇。

然而朱子人性論中的心與情屬氣邊事，心雖含性具萬理，却因易受氣的障蔽，因而於其感應外物時，未必主於性而發，朱子曰：「易所謂元者善之長，元豈與善而二哉？但此善根之發迥然無對，既發之後，方有若其情，不若其情，而善惡遂分，則此善也不得不待惡爲對矣，其本則實無二也。」（註三十一）視爲善根的性未必能隨心之發而如實呈顯，因此德性的實踐在人實然的生活層面中當有一番曲折，由覺於物欲的人心，經反省窮理後，幡然醒悟，因而轉進於覺於義理的道心，其間有一困苦的工夫修養歷程，易坤卦象傳有云：「先迷失道，後順得常」，「失道」是因迷於性命之理而失道，「得常」是因順性命之理而得常，先迷而後得者，蓋指成聖成賢者不隔絕現實以成道，一方面正視氣質之性的形氣生命，另方面則永遠開放道德實踐所以可能的超越根據——本然之性或天地之性，亦即德性生命。

因此「先迷」係指實然生命中的形氣之私蒙蔽心之靈明，而未能契接天人一貫的性理，陷於迷執而不能證悟天地的生生之理，因而個體存在的現實生命失去自主性，無主無常地隨生滅變易的物化程序而

沈淪，「後順得常」指心發揮窮理盡性的作用，經內在德性生活的體證，上逆天理，契證天道生化之功，易復卦彖傳所謂「復其見天地之心」。語類載

問，復見天地之心。曰：一元之氣，亨通發散，品物流行，天地之心盡見在品物上，但叢雜難看。及到利貞時，萬物俱已收斂，那時只有箇天地之心，丹青著見。故云利貞者，性情也。正與復見天地之心相似（語類卷七十一）

萬物的生生不息證驗了天地大公無私的仁德，「復」所以能見天地之心者，蓋冬日「萬物已收斂」時，終極復始，復卦（䷗）代表一陽初生象徵「只有個天地之心，丹青著見」，因此萬物猶含藏着生生之理，這是天之所以為天的貞常，亦為人之所以為人的貞常。人若知道復其性理的光明，順之從之，以參贊天地化育之功，人的生命意義和價值方能有所貞定，所謂「後順得常」，因此由先迷於形氣之私，而與天地生生之理阻隔，復超越為與天地生生之理一脈貫通的性理——本然之性合一，此係靈明能覺之心經歷一番現實生命的曲折考驗後，於窮理盡性時能有所證悟，因此方能超拔挺立人之所以為人的德性生命，朱子所謂「人能窮神則易之道在我矣，豈復別有易哉！」（註三十二）又云：「心具衆理，變化感故謂之易，此其所以能開物成務而冒天下也，圓神方知變易，二者闕一則用不妙，用不妙則心有所蔽而明不遍照，洗心正謂其無蔽而光明耳，非有所加益也。」（註三十三）可知先迷失道是指心不能發揮圓神的妙用而有所蔽於生生之理，後順得常指心經窮理盡性的洗心之功，感通天地之德於參天地之化育中默契其妙，實現生生的富有大業。

## （二）修業

易書繫辭傳曰：「易之興也，其於中古乎！作易者，其有憂患乎」（註三十四）。朱子謂作易者所論的是處憂患之道（註三十五），然此憂患之道，當發自於作易者的憂患意識、一種悲天憫人的道德意識，亦係一種對自我及天下蒼生有所期許和努力的責任意識，蓋作易者處於人民面臨流離失所的變異和苦難之時代裏，由衷發出一股不容己的宏願，承擔起時代的大責任，期能尋找出智慧之路，以爲天地立心，建立一套合理的宇宙觀。然後，再爲生民立命，樹立一套有生機有價值理想的人生觀。是故，繫辭上傳第十一章云：

子曰：夫易何爲者也？夫易開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。

然而，依朱子意，易原爲卜筮而作，如是則卜筮與「通天下之志」、「定天下之業」的外王事功有何關係呢？朱子曰：

上古民淳，未有如今士人識理義曉崎嶇然而已，事事都曉不得，聖人因做易教他占。吉則爲，凶則否，所謂通天下之志，定天下之業，斷天下之疑者即如此也。及後來理義明，有事則便斷以理義。（語類卷六十六）

作易者的動機是以安頓天下人的生命爲己任，所謂通志、定業、斷疑者亦即開物成務之大業。所不同者，在不同文化發展程度的階段中，有不同的對應方法。上古初民民智未開，聖人運用人民對卜筮的信賴來指導人民，集中意志與力量，朝某一理想而努力。及民智漸開時，則聖人繼以理義的說明來教人明白人情事理，以「智」導民於開物成務之途。此即繫辭傳所云：

夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。（上傳第十章）

本義注曰：「研，猶審也。幾，微也。極深者，至精也。所以研幾者，至變也。」，在語類中則見朱子曰：「深，就心上說，幾，就事上說。」（註三十六）引申其意，可知開物成務的大業有賴於吾人對人情事理有深入至微的研究，然後才能隨時處變，因事制宜，開物成務。蓋朱子認為萬物的存在及其生滅變化皆依據超越的理而有，他說：「天之生物之心，無停無息。……乾道變化，各正性命，是那「一草一木各得其理。」（註三十七）因此，人若要參贊天地的化育以開創人文的文化，當對自然之理，人文之理識察得精微入神。易賁卦彖傳有云：

觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。

人的開物成務使人的存在有在宇宙中佔極重要的地位。朱子曰：

人者，天地之心，沒這人時，天地便沒人管。（語類卷四十五）

易書言三才之道，天、地、人並列。天地是人的寄身處，天地生養萬物為人生活的資料和憑藉。天地間的現象含具奧理，人以理性的求知慾對天地真相可作知識的追求，所得的知識可善為利用，因天時、地利、物性而充分發揮其作用，以充實改善人的生活內涵，宏揚事物存在的內在價值，光輝天地的意義。

因此，人的智能足以極深而研幾，認識天地生物成物的變化原理。另一方面，人的德性稟受於天，可承繼天的好生之德，以廣大的同情心來體察生民及萬物。我們在易書中所發現的理想人格，乃是能將智慧與德性融入現實的生命之流中，朝向生生不息的富有大業這一理想，而參贊天地的化育，化而裁之，

推而行之，舉而措之於天下之民，如是而發揮人治的作用，朱子曰：

上古之民方是利用、厚生，固易始有正德意。（語類卷六十七）

易書中對這種居天地之中，法天地大生之德，視宇宙整體生命之安頓爲一己之道德責任，以此心願而與天地參贊化育的偉大人格，稱之爲「大人」，易、乾文言傳所謂：

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。

本義注曰：

大人无私，以道爲體，曾何彼先物之可言哉！先天不違謂意之所爲默與道契。後天奉天，謂知理如是，奉而行之。

易書中的大人所以能參贊天地之化育者，在於大人無私心，能以天無私覆，地無私載的大生廣生之德存心。這種大公無私之心，是大人謙沖的修養所致，謙卦三三大象傳曰：

地中有山，謙，君子以裒多益寡，稱物平施。

謙卦六爻皆吉，爲易卦中最好的一卦，「地中有山」象徵以上處下，有無比的同情心，才能有容人、物之度量，才足以有「裒多益寡，稱物平施」之義行。所以然者，乃大人「以道爲體」，與道默契，所謂：「先天而天弗違」，心窮盡事物之理，循理而作，此乃「後天而天奉時」。因此，能養謙德，才能大其心，實其心，窮盡天理人情而與道爲體，與理一致，而能忠恕體物以行正德、利用和厚生之大業。泰卦三三大象傳所謂：

君子以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。

此種「與道爲體」與理一致的原則，亦即易卦所強調的隨時處中，亨通利貞的中道精神。易書所以強調中道精神者，從宇宙論的層面而言，依朱子的解釋天地在運行時亦有失位而使造化失調之時，語類載：「問：未能致中和，則天地不得而位，只是日食星隕，地震山崩之類否？」（朱子）曰：「天變見乎上，地變動乎下，便是天地不位。」（註三十七）如何處理天地未致中和而使萬物失調之事，當屬易書所謂對天地「財成」、「輔相」之事的一部份。在人生行事的層面而言，由於人在實然的生命活動中，心易受形氣之私的影響未必能依順性理而發且權宜事變以公處世，因此有陷於偏而不周之可能，因此人在修身處世上修得多少致中和的工夫，則於事物可實現多少和諧並育的理想。這是人在任何處境裏，所應該努力的。又語類載：「問：『致中和，天地位，萬物育』，此以有位者言之。如一介之士，如何得如此？曰：若致得一身中和，便充塞一身，致得一家中和，便充塞一家；若致得天下中和，便充塞天下。有此事便有此理。」（註三十八）事與理有形上學的對應關係，蓋對朱子而言不論在宇宙層面或人生行事層面「窮理」是致中和的必要途徑，他說：「理之所在即是中道，惟窮之不深則無所準則，而有過不及之患，未有窮理既深而反有此患也。易曰精義入神以致用也。蓋惟如此，然後可以應務。」（註三十九）欲致中和不但要窮理，更重要者當以理貞定人生日用之行事，時時刻刻事事物皆能反身循理，以理做爲人生意義和價值的超越依據。

總而言之，能反身循理，能有不偏無私的中道精神，才能有成己、成人、成物的志節和恢弘氣度，才能有安頓宇宙整體生命的責任意識。在親親、仁民、愛物的內在要求下，人與天地萬物做無限的感通，在

仁的心願上不但期求人人各居其所，各盡其能，各遂其生，且層層提升，面面擴大，期求萬物皆能廣大和諧地並育，物物均可實現其存在的內在價值，共臻於宇宙間至真、至善、至美的理想境界。

附註

註一 易書說卦傳第二章曰：「昔者聖人之作易也。將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故易六畫而成卦。」

註二 程伊川以性爲形而上的體，情爲性之發，爲實然之用。

註三 朱子曰：「橫渠心統性情一句乃不易之論。孟子說心許多，皆未有似此語端的，仔細看便見。其他諸子等書皆無依稀似此。」語出朱子語類卷一百。

註四 語類卷五十九。

註五 同前註。

註六 朱子曰：「性卽理也，當然之理，無有不善。故孟子言性，指性之本而言。」語類，卷四。

註七 語類卷一一七。

註八 語類，卷五。

註九 語類，卷八十七。

註十 朱文公文集，卷六十一，答歐陽希遜書。

註十一 朱子將天地之氣大略分爲精、粗二種。人稟受精氣而生，精氣中復分正、通二種，正氣與德性



有關，又有美惡之分，稟正氣之美者易傾向於作賢人，得正氣之惡者，易淪為不肖者。通氣與智愚有關，得通氣之清者為智者，得通氣之濁者為愚者，此處可參見朱子語類卷四。可是朱子有時候將昏明、剛柔（語類卷四）或輕重（語類卷一）等氣視為人有智愚之別的原因，而把醇不醇（語類卷四）或純駁與否（朱文公文集，卷二四，答張欽夫書）視為賢或不肖的原因，如此不一而定，朱子似未予以一致性的界定。

註十二

朱子曰：「舊看五峯說，只將心對性說，一個情字都無下落，後來看橫渠『心統性情』之說，乃知此話大有功，始尋得個情字着落，與孟子說一般」，朱子語類，卷五。

註十三

朱子曰：「理與氣合，便能知覺……所覺者，心之理也。能覺者，氣之靈也，心者氣之精爽，虛靈自是心之本體。」朱子語類，卷五。

註十四

語類卷五。

註十五

同前註。

註十六

同前註。

註十七

程伊川曰：「愛自是情，仁自是性」，見二程遺書第十五，伊川先生語一，伊川又曰：「惻隱則屬愛，乃情也，非性。」二程遺書，第十八、伊川先生語四，可知仁為性，惻隱為情，為伊川所先言。

註十八

陳榮捷先生著「朱學論集」（台灣學生書局七十一年四月初版）頁八十三。

註十九

語類卷十五。

註二十 朱文公文集，卷五十六，答鄭子上書。

註二十一 由朱子與張南軒辨仁說的書信中，得知「仁說」成於「克齋記」之後，「克齋記」亦以論仁爲題旨，收於文集卷七十七，作於壬辰年，朱子時年四十三。

註二十二 朱子語類卷二十載：

問：愛之理，心之德。曰：理便是性。緣裏面有這愛之理，所以發出來無不愛。程子曰：心如穀種，其生生之性乃仁也，生之性便是愛之理也。

註二十三 語類，卷十七。

註二十四 唐君毅先生著「中國文化之精神價值」（民國六十一年六月臺七版，頁三三〇）。

註二十五 朱文公文集，卷四十一，答連嵩卿書。

註二十六 朱文公文集，卷六十一，答曾光祖第五書。

註二十七 唐君毅先生著「中國哲學原理」原道篇，卷二（新亞研究所民國六十五年八月修訂再版，台初版，學生書局印行）頁一六三——一六四。

註二十八 見前註，同書，頁一六五——一六六。

註二十九 見語類，卷十七。

註三十 朱文公文集卷五十六，答鄭子上十七書之第十五書。

註三十一 同前註，卷四十，答何叔京書。

註三十二 同前註，卷四十一，答連嵩卿書。

註三十三 同前註，卷三十二，問張敬夫書。

註三十四 易經，繫辭下傳，第七章。

註三十五 朱子曰：「三陳九卦，初無他意，觀上面其有憂患一句，便見得是聖人說處憂患之道。」語類，卷七十六。

註三十六 見語類，卷七十五。

註三十七 語類卷六十二。

註三十八 語類卷六十二。

註三十九 朱文公文集，卷四十一，答程允夫書。



## 結語

朱子的易學大抵折衷在經學與理學的精神之間。經學求真求實，因此朱子對易書的看法，回溯到其歷史的客觀發展中，而謂易原爲卜筮之書，並謂易書的研究當依順其內容完成的層次，依據卦爻象觀卦爻辭，再探討十翼如何解釋經文而發展出義理來。後人多不解朱子此一尊重歷史的客觀精神，斥朱子將易視爲卜筮之書，貶損了易書的偉大價值。事實上，朱子絕非將易書侷限於卜筮的迷信範域中，蓋朱子謂易書卜筮之用在於聖人假卜筮設教，其主要旨趣在以信仰的意志力，引導人民從事開物成務的文化創造活動，以安頓太古初民的生命，例如朱子曰：

聖人見得那道理定後，常不要卜。且如舜所謂朕志先定，詢謀僉同，鬼神其依，龜筮協從，若任地便是自家所見已決，而卜亦不過如此，故曰卜不習吉。（語類卷六十六）

由這段話，我們對許多人斥朱子視易爲卜筮小道的說法，是出於對朱子的誤解了。不過朱子的話語中常有過於泥於象占處，或許這是一般人對朱子易起誤解的原因吧！

朱子的易學另一方面是與具理學相需相成的。宋代的理學崇尚思想的自由，學術度量的寬宏。因此，在理學家思想的發展中融攝了許多儒家之外的學說和思維形式，以兼容並蓄的態度及在解釋典籍時做活潑的義理發揮來創新儒家思想。於是，朱子以其廣博的學問興趣，分析與綜合的治學能力，博學多識，在不自覺中發展了綜合諸說以自成一家之言的格局，超越了北宋諸理學家的學問規模與見識。就其易學而言，他不但攝取了周濂溪、張載、程伊川的義理易學，而且還吸收邵康節的象數，圖書之易學，復接

受漢儒陰陽五行之說。因此，朱子易學思想歧出原始儒家易學處頗大，例如朱子曰：

陰陽五行爲太極之體（語類卷三十六）

其所解釋的五行係出於陰陽，陰陽又解釋爲形而下之氣，陷入形質層面。由是觀之，朱子對陰陽的講法承受董仲舒的陰陽說，特別是「陽德陰刑」說的影響甚深。這是漢儒雜家的陰陽五行說。然而原始儒家的易經是不談五行的，談陰陽亦非陰陽家的旨意。易經的陰陽是「立天之道曰陰曰陽」的形上存有，而非陰陽家所講的形而下的陰陽之氣。至於五行原不爲儒家所言，鄭康成註中庸時謂子思講「五行」。事實上，鄭康成所提到的五行是指仁義禮智信五種德性，後人誤會其意而將之附會到金、木、水、火、土的「五行」。尙書洪範篇中雖言及五行，然而其意指民生物用的五種物質，不具玄虛的神秘色彩。以後傳到董仲舒，再傳至東漢的班固這般儒生才講五行。案中國思想源於齊學和魯學，魯學是儒家思想的發祥地。齊學所在地濱海，多幻想，爲陰陽家、神仙家及方士之流的發源地。後來魯學傳至齊地受齊學感染，再傳至中原時，易學已雜入陰陽、神仙、方士之說，於漢代即所謂施、孟、梁邱易。及虞翻易學爲齊學且間雜道家易。另一方面，戰國末期，在南方有一派經學發展以道家思想說經。在後漢至魏晉期間尤甚，例如荀爽的易學，及魏之何晏、王弼、王肅及晉之杜預以老子解經，成爲經學主流，尤以易學爲然，朱子却一併接受，這是朱子失察之處，而使其易學顯得有駁雜處。

再者，從先秦至漢魏有不易、變易及漢儒鄭康成所言「簡易」之說。朱子則言「變易」及「交易」，先秦易書所言者係採自生命創造過程的「生生之謂易」的觀點，朱子則站在陰陽二氣及五行之五氣相交的氣化作用觀點，言兩兩對待而相交的生化論，如是貶低了周易動態活潑的生命歷程論。

在太極與陰陽方面，朱子將太極解成似只存有不活動的理，而實際活動運行的是陰陽之氣，理氣不離不雜，有二元論的傾向，且用以解釋周濂溪的太極圖說，在義理脈絡上，實有格格不入的困難性，例如太極動而生陽，朱子的太極只是不活動的理，如何可將該句話解釋得通呢？此外，太極圖說是道家的「無」，漢儒的五行論雜入易經的思想中，清儒黃宗炎等多方考證太極圖不合儒家思想。與朱子同時的陸象山雖亦提出辯正，然朱子甚爲固執。可想見太極圖說對朱子有特殊的意義。

蓋朱子對天道宇宙觀有濃厚的興趣。周濂溪的太極圖對朱子而言，堪稱具有層次分明，圖式完整的宇宙論典範，可資利用來發展自己的宇宙論，因此朱子特別看重太極圖說，亦特別推崇周子爲北宋儒學的創始人。由此可見朱子思想的宏大面，在於其不拘門戶之見，因此而不計較太極圖之出於道家（事實上是道教），其尊信邵康節的先天圖甚久，雖明知此圖出於道家，然而朱子所看重的是康節予此圖新的觀點和解釋。朱子基於學問的求知心態，不餘遺力地在宇宙論方面找尋一種圓滿的、合理的解釋，因此兼容並蓄地接納諸說，不拘門戶，而以其細膩的分析，博大的綜合力，調和衆說，以期建構一套圓融的學問。這種爲學問而努力，爲求知而涵具的治學度量，實超越了前人，足爲吾人所效法者。

在朱子易學的人性論方面，朱子能依其宇宙論的間架很有層次地下貫於人，就其細密的心思將人性的內在結構嚴謹地分層解析和闡釋。其結合形上之理與形而下之氣的解釋方式，對人天賦之性的「善」與現實生活中表現的不善行爲均能兼顧，而予以較周全的處理，足爲後人參考。雖然朱子把居協調聯絡「理」與「氣」的心訓歸氣的層面，使人在天理的體認和實踐上隔了一層，却亦可看出其治學之分解性和平實態度。

至於朱子格物窮理以盡性的德性修養工夫論，由於受其理氣二元的宇宙論傾向及人性論的影響，則代表天理的「性」不能直接感應事物，當下活動，以致於有待「心」的格物窮理之補充，在理論上似有未臻理想處。然而，其格物窮理說若應用在人認識自然界的天地之理及客觀事物之理上，則似可肯定人的作為力，以開創人文化成天下的聲聲大業，增進人類文化的進步和宇宙的意義，因此，其說似具弘揚的價值和意義。



# 附錄：主要參考書目

## 一、朱子著作部份

書名

版

本

易經集註（易本義）

文化圖書公司，五十六年六月再版

朱子語類

百衲本，漢京文化事業有限公司，六十九年七月初版

朱子大全（朱文公文集）

四部備要本，又名晦庵先生朱文公文集，臺灣中華書局據明胡氏刻本校刊

四書集注

臺灣世界書局，六十二年九月十八版

易學啓蒙

財團法人台北市廣學社印書館，六十四年九月初版

## 二、其他專書部份

書名

作者

版

本

宋元學案（上）、（中）

黃宗羲

河洛圖書出版社，六十四年三月初版

朱子年譜

王懋竑

世界書局，六十二年四月三版

周易集解

李鼎祚撰

臺灣學生書局，六十五年九月再版

周易正義

孔穎達疏

臺灣中華書局，六十六年二月三版

周易注

王弼

藝文印書館，十三經注疏本

周易略例

王弼

新興書局榮校刻漢魏叢書本

周易鄭康成注

宋王應麟輯

臺灣商務印書館四部叢刊續編本

周易折中（上）（下）

李光地

眞善美出版社，六十年六月初版

讀經示要

熊十力

廣文書局，六十一年七月五版

經學通論

皮錫瑞

河洛圖書出版社，六十三年十二月影印版

經學歷史

皮錫瑞

河洛圖書出版社，六十三年九月影印版

學易筆談

杭辛齋

廣文書局，六十九年七月三版

易程傳

程伊川

河洛圖書出版社，六十三年三月影印一版

朱學論集

陳榮捷

臺灣學生書局，七十一年四月初版

朱子哲學思想的發展與完成

劉述先

臺灣學生書局，七十一年二月初版

朱子新學案

錢穆

自印六十年九月初版

朱子及其哲學

范壽康

臺灣開明書店，六十五年三月二版

中國哲學思想史（三）

羅光

先知出版社，六十五年十二月版

儒家形上學

羅光

輔仁大學出版社六十九年十一月三版

中國文化之精神價值

唐君毅

正中書局，六十一年六月臺七版

中國哲學原論導論篇

中國哲學的特質

心體與性體（一）

才性與玄理

宋明理學（南宋篇）

先秦易學史

兩漢易學史

大易哲學論

易學新探

中西哲學比較論叢

易學新論

易學討論集

談易

周易大綱

邵子易學

易學通論

人之哲學

唐君毅

牟宗三

牟宗三

牟宗三

蔡仁厚

高懷民

高懷民

高懷民

程石泉

程石泉

嚴靈峯

李證剛等

戴君仁

吳康

吳康

王瓊珊

項退結

香港人生出版社，五十五年三月版

臺灣學生書局，六十四年十月三版

正中書局六十年十一月臺二版

臺灣學生書局，六十四年十一月四版

臺灣學生書局，六十九年三月初版

東吳大學中國學術著作獎助委員會，六十四年六月初版

作者出版，六十四年八月再版

作者出版，六十七年六月初版

文行出版社，六十八年七月臺一版

臺灣東海大學出版社，六十九年一月出版

正中書局，六十年二月臺二版

真善美出版社，五十五年五月出版

臺灣開明書店，五十九年十二月二版

臺灣商務印書館，五十九年八月臺一版

同右，六十一年八月臺二版

廣文書局，五十一年四月初版

中央文物供應社，七十一年五月出版

宋明清理學體系論史

黃公偉

幼獅書店九月版

兩漢哲學

周紹賢

文景出版社，六十一年八月初版

易傳道德的形上學

范良光

臺灣商務印書館，七十一年五月初版

古史辨第三冊

顧氏編

易經之生命哲學

馮滬祥

天下圖書公司，六十四年九月臺二版

先秦兩漢之陰陽五行學說

李漢三

維新書局，七十年四月版

三、短文部份

原始儒家思想之因襲及創造(一)(二)

方東美

哲學與文化月刊第二卷、十一、十二期

宋明清新儒家哲學第七、八、九

方東美講

哲學與文化月刊第九卷一、二、三、四期

、十講

張永僑記

易經的生生思想

羅光

哲學與文化月刊第二卷第十期

朱子易例及易傳比較研究

程元敏

中山學術文化集刊第四集

河圖洛書的本質及其原來的功用

戴君仁

臺灣大學文史哲學報十五期

易卦源於龜卜考

屈萬里

臺灣中央研究院歷史語言研究所集刊第二十七本

宋明理學的「太極」觀念

陳榮捷

思與言雙月刊第二十卷第三期

易經中的「理」與「氣」

成中英

幼獅學誌第十六卷第四期

易傳性命天道思想之析論

鄭力爲

香港新亞書院學術年刊第十二期

朱子理氣系統之疏解

黎華標

香港新亞書院學術年刊第十三期

朱子之道德的宇宙論

黎華標

香港新亞書院學術年刊第十四期